Die christliche Welt

Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände

Dreizehnter Jahrgang

Nr. 42 Marburg i. H., den 19. Oktober 1899

Zu beziehen durch alle Postämter und Buchhandlungen — Post-Zeitungs-Nr. 1591 — Haltegebühr: Vierteljährlich 2 Mark — Wöchentlich eine Nummer

Inhalt: Theologie und Praxis — Ananias und Sapphira — Religionsgeschichte und Frömmigkeit — Der Grundgedanke von Harnacks Dogmengeschichte — Ein Kirchenverfassungsentwurf Schleiermachers — Widmung — Anzeigen: Kirchlich-theologische Konferenz für die Provinz Brandenburg

Theologie und Praxis

Das Auge ist des Leibes Licht. Wenn dein Auge einfältig ist, so wird dein ganzer Leib licht sein; ist aber dein Auge ein Schalk, so wird dein ganzer Leib finster sein. Mth. 6, 29

Es war im Wintersemester 1877 auf 78, daß wir, ein Dutzend Theologie Studirende, unter Professor Harnacks Leitung in Leipzig Ritschls Unterricht in der christlichen Religion lasen. Zum Schluß fragte uns unser Meister, was denn vor andern Lehrbüchern der christlichen Religion an diesem das für die Praxis Wertvolle sei. Und er erwartete und extrahirte die Antwort: daß man über jeden Paragraphen predigen könnte.

Wie so einzelne Worte und Begegnungen zwischen Lehrer und Schüler vor andern haften bleiben und Bedeutung gewinnen! Unermeßlich viel vergißt man, es wird Einem kaum auch nur vorübergehend ein Eignes; Andres geht in uns über und bleibt, vielleicht um hinter der Schwelle des Bewußtseins still zu schlummern, bis der Augenblick der Auferstehung kommt, vielleicht um als waches, Maß und Richtung gebendes Geleit unablässig auf uns zu wirken.

Harnack wollte uns in jener Unterhaltung Etwas zu Gemüte führen, worauf Ritschl selbst größtes Gewicht legte. Unsre Leser kennen aus Nummer 35 d. J. Ritschls Wort: Man soll in die Dogmatik Nichts aufnehmen, was nicht in der Predigt und in dem Verkehr der Christen unter einander verwertet werden kann.

Ritschl leugnet damit nicht, daß der Theologe sich sonst mit Fragen und Untersuchungen herumzuschlagen hat, die keinen unmittelbaren Gewinn für Predigt und Leben abwerfen. Er stellt nur das Ideal einer „Dogmatik," einer Glaubenslehre auf, wie sie sein soll: ein Gedankengefüge, zu dem jeder nach geschlossener Erkenntnis verlangende Christ soll sagen können: Ja, das ist mein Glaube!

Dem näher nachzugehn will ich mir jetzt versagen, mich nur kurz zu diesem Ideal bekennen. Nach einer andern Richtung möchte ich den angeschlagnen Gedanken weiter spinnen.

Gelehrte Arbeit in der Theologie auf allen Stufen, unangesehen die unmittelbare Verwertbarkeit dessen, was dabei herauskommt, macht die Theologie zur Wissenschaft. Dennoch ist Theologie berufen der Praxis zu dienen. Und was Beides verbindet und verbinden muß: die rein wissenschaftliche „uninteressirte" Gelehrtenarbeit und die gleichzeitige Arbeit für die Praxis, sodaß kein Zwiespältiges, sondern ein Gemeinschaftliches, Einiges daraus wird, das ist der innere Sinn, das geistige Auge für das Wesentliche in der Religion, für das Göttliche.

Das Auge ist des Leibes Licht. An seiner Gesundheit und Klarheit hängt es, ob der ganze Leib und jedes Glied des Leibes Licht hat. So treten wohl zwei Forscher auf den heiligen Boden der Geschichte Gottes mit den Menschen: einer hat das Auge für das wundersame Weben herüber und hinüber, das wir Religion nennen, der andre hat es nicht. Jenem erschließt sich Thatsache um Thatsache, Geheimnis um Geheimnis; dieser tappt mit aller Kunst und allem Eifer im Dunkeln. Es giebt auch zwischen den Leuten mit gesunden Augen und den Blinden allerlei mittelgestellte Art: Kurzsichtige, Weitsichtige, Leute mit schwachen und mit kranken Augen. Aber wohl dem Theologen, dem Gott ein helles, klares Auge gegeben hat! Wahrheit, Wirklichkeit zu schauen, göttliches Walten und menschliches Ringen zu unterscheiden, Offenbarungen, wenn nicht zu empfangen, so doch denen mitempfindend nahe zu sein, die sie empfingen! Wohl dem, der vor ehrwürdigem Irrtum nicht zurückschreckt, ihn Irrtum zu heißen, damit nicht Menschenwerk sich mit himmlischem Ansehen schmücke, und der wiederum gern in Demut sich beugt, wo auch in uralten fremden Formen wahrhaftig die Gottheit zu uns redet. Aufgeschlagen liegen die Bücher der Geschichte; tausendjährige Entwicklungen sind darin niedergelegt, Kirchen um Kirchen, Religionen um Religionen, ein Nacheinander, Nebeneinander, Durcheinander, Widereinander, verwirrend genug für den, dem die Klarheit des innern Auges fehlt. Aber wer den Sinn hat für den Geist, der in dem Allen sich verkündet, dem ists Wonne und Seligkeit, in den Büchern zu lesen.

Darum ist die historische Theologie die Mutter aller Theologie, weil die Menschheit eine Geschichte hinter sich hat und das Christentum eine Geschichte hat und wir kein geistiges Gut, keine Erkenntnis besitzen, die nicht tausendfach bedingt wäre durch Geschichte. Wer aber mit dem innern Sinne eingeht in die Thore der Vergangenheit, der verliert und verirrt sich nicht darinnen. Der Gott der Geschichte, der ein ewiger Gott ist, ein Gott auch unsrer Gegenwart und Zukunft, treibt mit starkem Zwang den klaräugigen Forscher wieder hinaus in die Gegenwart, zu künden, zu predigen, Weisung zu geben und an seinem Teile mit Neues zu gestalten.

So beruht in der rechten Theologie Alles auf Wechselwirkung. In der Gemeinde, nirgends sonst, geht dem Mann jener innere Sinn auf für das Göttliche, Lebengebende der Religion; und hat er nun mit seinem geistigen Auge durch die Fernen geschaut, kann er nicht anders, er dient mit dem Geschauten der Gemeinde.

Weil das Christentum eine geschichtliche Religion ist, d. h. eine Religion mit einer Vergangenheit, eine Religion, die sich lebendig entwickelt und unter tausendfachen Veränderungen sich doch in ihrer tiefsten Eigenart erhalten hat, darum wird eine geschichtlich klar sehende Theologie der fernern Entfaltung des Christentums in alle Zukunft die größten Dienste thun. Beides: befreiend und bindend — befreiend von Allem, was unechte, menschlich vorübergehende Zuthat ist, bindend an das, was wahrhaft aus Gott kommt, an das eigentlich Bleibende und Wertvolle. Aber eben zu dieser Unterscheidung bedarfs helle, reine Geistesaugen, die das Unsichtbare sehen. Denn „was sichtbar ist, das ist zeitlich, was aber unsichtbar ist, das ist ewig." R

Ananias und Sapphira

1

Im fünften Kapitel der Apostelgeschichte findet sich eine ganz eigenartige Erzählung. Ich entsinne mich noch des Grausens, das ich empfand, als ich in meiner Knabenzeit zum ersten Male diese Geschichte hörte, und ich kann nicht behaupten, daß der erschütternde Eindruck im Laufe der Zeit sich bei mir abgeschwächt hat. Es ist die Geschichte von Ananias und Sapphira.

Mutet uns die Schilderung der Apostelgeschichte vom ältesten Gemeindeleben mit seiner Einfachheit, Innigkeit und Opferfreudigkeit wie ein freundliches Idyll an, liest sich der Bericht von den ersten Thaten, Reden und Leiden der apostolischen Gemeinschaft wie ein Heldenepos, so trägt die Erzählung von Ananias und Sapphira, von diesem Hintergrunde sich abhebend, in der ganzen Art der Darstellung dramatischen Charakter. Der Gegensatz zwischen der Gemeinde des heiligen Geistes und den vom Satan verblendeten Seelen, zwischen heiliger Liebesthätigkeit und ehrgeiziger Heuchelei tritt scharf hervor. In großen Zügen, mit äußerster Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Volkstümlichkeit wird uns ein spannender Vorgang erzählt, die Thatsachen kurz und knapp, der Dialog in feierlichem Verhör drastisch und wirkungsvoll, die wenigen Nebenlinien nur angedeutet, aber von packender Gewalt, der Ausgang erschütternd. Die Entwicklung der Handlung erfolgt Schlag auf Schlag; das Gottesgericht über die ersten Schuldigen in der Gemeinde der Heiligen vollzieht sich in unheimlicher Schnelligkeit.

Mitten hinein in die Ereignisse werden wir sofort versetzt; von den beteiligten Hauptpersonen — abgesehen von Petrus — erfahren wir zunächst nur den Namen; ihren Charakter lernen wir erst aus der Darstellung selbst kennen. Da hören wir zuerst von der Heuchelei des Ananias vor versammelter Gemeinde, von einem Betrug auf einem Gebiete, auf dem bislang warme Frömmigkeit und völlige Freiheit zugleich gewaltet haben. Auf die Sünde folgt unmittelbar die Strafe. Kein Sündenbekenntnis, keine Reue, keine Drohung, ja nicht einmal eine Ankündigung der Strafe hat Raum. Die Thatsache des Vergehens wird von Petrus in ihrer ganzen Verwerflichkeit enthüllt; und kaum ist die Anklage ausgesprochen, so ist auch schon das Gericht vollzogen. Und wiederum, kaum ist der Schuldige entseelt zu Boden gesunken, da erheben sich die jüngern Glieder der Gemeinde, tragen den Leichnam hinaus und begraben ihn. Kein Zögern und Abwarten, kein Wort des Mitleids und der Klage, keine Erörterung darüber, was mit der Leiche zu thun sei. Nicht einmal die so rasch zur Witwe gewordne Frau wird benachrichtigt. Nur der Eindruck auf die Augenzeugen wird berichtet: „und große Furcht kam über Alle, die es hörten.“ Mit dem kurzen Wort „und sie begruben ihn“ schließt der erste Akt des Dramas. Der zweite folgt nach etwa drei Stunden. Noch ist die Gemeinde versammelt oder wenigstens der Kreis der Apostel; nur die jüngern Leute sind von ihrer traurigen Aufgabe noch nicht zurückgekehrt. Da tritt ohne Ahnung von dem, was inzwischen vorgefallen ist, die Witwe in die Versammlung. Wir hören nicht, was sie hingetrieben hat, aber auch nicht, daß man sie aufklärt oder warnt oder vor dem Sturz in den Abgrund zu retten sucht. Vielmehr ohne jedes weitere Wort, kurz, sachlich, eindringlich legt ihr Petrus nur die Eine Frage vor, die entscheiden wird, ob sie die Sünde und das Schicksal ihres Gatten teilt. Mit Spannung erwartet man die Antwort: und während man von draußen die Schritte der vom Begräbnis Zurückkehrenden vernimmt, wird auch die ahnungslose Sapphira schuldig. Da hört sie, was mit ihrem Gatten geschehn ist, und empfängt zugleich ihr eignes Todesurteil durch die grausige Ankündigung: „Die Füße derer, die deinen Mann begraben haben, sind an der Thür, sie werden dich hinaustragen.“ Und das Todesurteil wird sofort zur Wirklichkeit; auch sie wird entseelt hinausgetragen und begraben. Wie mit einem ernsten Refrain schließt auch dieser zweite Akt mit den Worten: „und es kam große Furcht über die ganze Gemeinde und über Alle, die dieses hörten.“

2

Im Zusammenhange der Apostelgeschichte wirkt diese Erzählung, als ob aus heiterm Himmel zweimal unmittelbar nach einander der Blitz herabzuckte, und ein doppelter, kurzer Donnerschlag folgte. Dann ist Alles stille. Nach dem beängstigenden Zwischenspiel erzählt die Apostelgeschichte weiter von den Heilungsthaten und Leiden der Apostel, von dem Leben und Ruf der Jüngergemeinde. Mit keinem Worte, mit keiner Andeutung kommt sie wieder auf jenes Ereignis zurück. Nach Form und Inhalt erscheint die Erzählung wie ein erratischer Block unter den andern Geschichten des Buches. Ja, das ganze Neue Testament erwähnt Nichts wieder davon, und keine andre Schrift aus dem ersten christlichen Jahrhundert. Wie ein Stück aus dem Alten Testament klingt der Bericht; am meisten erinnert er wohl an das, was im Buche Josua (Kap. 7) von Achans Diebstahl und Tod erzählt ist. Aus dem ganzen Neuen Testament könnte man — abgesehen von dem Gottesgericht über den König Herodes (Apgesch. 12, 20—23) — nur das feierliche Urteil vergleichen, das Paulus im ersten Korintherbriefe (Kap. 5) über den Blutschänder ausspricht; allein auch diese Parallele ist doch in wesentlichen Punkten verschieden.

Unwillkürlich drängen sich dem Leser allerlei Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung von Ananias und Sapphira auf. Eine Reihe von Auslegern der Apostelgeschichte hat dem auch offen Ausdruck gegeben, und alle Versuche Andrer, die Einzelheiten der Erzählung zu verteidigen, vermögen nicht die Bedenken zu beschwichtigen, — noch weniger natürlich der ebenso kühne wie bequeme Satz, daß diese Geschichte keiner Rechtfertigung bedürfe. Sobald man sich einmal den Inhalt dieser Episode mit allen ihren Voraussetzungen und Folgerungen klar macht, kommt man zu dem Ergebnis, daß die Darstellung der Apostelgeschichte hier schwerlich den wirklichen Verlauf der Dinge wiedergiebt, sondern nur die sagenhafte Anschauung, die sich über eine wirklich geschichtliche Begebenheit des ersten Gemeindelebens im Laufe der Zeit gebildet hatte.

Schon aus allgemeinen Gesichtspunkten muß man Zweifel schöpfen daran, daß sich die Dinge so haben zutragen können. Ich will nur die Hauptsache hervorheben. Was würde heutzutage geschehn, wenn in einer Großstadt aus der Versammlung einer sektirerischen religiösen Gemeinschaft, deren rücksichtsloser Eifer und festes Zusammenhalten bekannt, deren eigentliches Ziel aber weder dem Publikum verständlich noch den Behörden genehm wäre, im Verlaufe von drei Stunden die Leichen zweier wohlhabender Eheleute fortgeschafft und sofort beerdigt würden — und zwar unmittelbar, nachdem dies Ehepaar für ein Grundstück eine größere Summe baren Geldes eingenommen hätte? — Ich denke, das Publikum würde unruhig werden, das Volk würde ein solches Ereignis in der mannigfachsten Weise erörtern, Polizei und Staatsanwaltschaft würden eingreifen, und die Behörden würden die Angelegenheit mit der äußersten Strenge untersuchen. Schwerlich würde die einzige Folge sein, daß „große Furcht käme über Alle, die solches hörten.“ Nun wohl, es wäre ein Irrtum, zu meinen, daß im jüdischen Lande und im römischen Reiche im apostolischen Zeitalter Polizei und Justiz und Volksstimmung so völlig andersartig oder ganz einflußlos und unempfindlich gewesen wären. Und nun denke man noch daran, daß die Christengemeinde sich gesammelt hatte im Namen desselben Jesus, den die Obrigkeit vor kurzem als Verbrecher und Gotteslästerer hatte hinrichten lassen, und daß die höchste jüdische Behörde nach der Apostelgeschichte (4, 18) gerade eben die Predigt und Lehre in Jesu Namen den Aposteln amtlich verboten hatte! Wäre da wirklich ein solcher Vorgang, wie er im Anfang des fünften Kapitels erzählt wird, so ganz ohne weitere Folgen geblieben? —

Weit schwerer wiegt aber noch ein andres Bedenken, das nicht bloß den Rahmen und den äußern Verlauf, sondern den Kern der Erzählung angeht. Ich meine nicht die Frage, ob an sich das Todesurteil eine dem Vergehen des Ananias und der Sapphira entsprechende Strafe war: über die Wege und Mittel der göttlichen Gerichte steht uns kein Urteil zu. Ernster ist die Frage, ob die Handlungsweise des Petrus, wie sie hier geschildert wird, dem Sinne und Geiste Jesu entspricht, also auf der Höhe der urchristlichen Sittlichkeit steht. Auch hier will ich nur die Hauptsache hervorheben. Gesetzt, daß Ananias mit Recht durch ein Gottesgericht getroffen wurde und bei seiner Lüge mitten in der Gemeinde tot zu Boden sank; war es da recht

und gut und dem Geiste Jesu entsprechend, daß Petrus der Witwe keine Nachricht, keine Warnung, keine Hilfe zukommen ließ, sondern ohne weiteres das Begräbnis des Mannes anordnete, die ahnungslose Gattin aber in Versuchung führte, als Untersuchungsrichter und Strafrichter empfing und unverzüglich dem Tode übergab? — Jesus hat Petrus selbst, der ihn verleugnet hatte, zur Erkenntnis und Reue gebracht durch seine Barmherzigkeit und Liebe und hat ihm dann sogar seine Gemeinde anvertraut. Er hat Judas, der ihn verraten sollte, lange Zeit in dem engsten Kreise seiner Jünger geduldet, den Verrat nur durch eine schmerzliche Frage geahndet, den Verräter aber dem himmlischen Richter und der eignen Schuld überlassen. Paulus hat den Blutschänder in Korinth zwar „dem Satan übergeben zum Verderben des Fleisches,“ aber doch mit dem Zusatz: „auf daß der Geist selig werde am Tage des Herrn Jesu“ (1. Kor. 5, 5). Und Petrus sollte der Sapphira gegenüber so gehandelt haben, wie es die Apostelgeschichte berichtet?

Wir wollen nicht darüber streiten, ob wirklich für die erste Gemeinde in so harter Weise Gericht geübt werden mußte, ein Punkt, den die Ausleger hin und her erörtern. Auch darauf sei nur im Vorübergehen hingewiesen, daß jedenfalls das hier geübte strenge Gericht auf die Dauer doch nicht die Gemeinde rein gehalten und selbst schwerere Versündigungen als die des Ananias und der Sapphira innerhalb der Christenheit nicht verhindert hat. Entscheidend soll ferner nicht sein, was nach dem Urteil der meisten neuern Schriftausleger sicher sein dürfte, daß die ersten zwölf Kapitel der Apostelgeschichte nicht dieselbe Sicherheit und Genauigkeit der Ueberlieferung bewähren, wie die spätern Abschnitte. Meine obige Kritik mißt die Erzählung von Ananias und Sapphira und die dort berichtete Handlungsweise Petri an den Worten und dem Beispiel Jesu; und auf Grund dieser **evangelischen Kritik**, zu der die andern oben erwähnten Gesichtspunkte nur hinzutreten, kann ich die Erzählung so, wie sie überliefert ist, nicht für geschichtlich halten. Das ist freilich ein Urteil nicht vom Standpunkt des Theologen und Dogmatikers, sondern des Menschen und Christen.

3

Allein man darf doch nicht dabei stehen bleiben, diese Geschichte für „ungeschichtlich,“ für eine spätere „Legende“ oder eine sagenhafte Ausgestaltung eines einfachern geschichtlichen Thatbestandes zu erklären. Unwillkürlich fragt man: Was kann denn der ursprüngliche geschichtliche Kern der Erzählung, und was mag die spätere Zuthat sein? Wie können wir uns erklären, daß der Verfasser der Apostelgeschichte einige Jahrzehnte nach dem Ereignis selbst diese eigenartige Darstellung hörte? Ich glaube, der Bericht selbst ergiebt für die Beantwortung dieser Fragen mehr Anhaltspunkte, als man in der Regel annimmt.

Zuerst möchte ich daran erinnern, worin nach unsrer Erzählung die Schwere des Vergehens beruht, das Ananias und Sapphira sich haben zu Schulden kommen lassen. Es ist nicht die Unterschlagung, der Betrug, die Heuchelei an sich. Petrus sagt dem Ananias: „Warum hat der Satan dein Herz erfüllt, **den heiligen Geist zu belügen**? Du hast nicht Menschen belogen, sondern **Gott**.“ Und zu Sapphira: „Was ist das, daß ihr übereingekommen seid, **den Geist des Herrn zu versuchen**?“ Es ist ganz deutlich, daß den beiden Schuldigen hier nachdrücklich **eine Sünde wider den heiligen Geist** vorgeworfen wird. Und nun erinnere man sich des furchtbar ernsten Wortes des Herrn über die unvergebbare Sünde wider den heiligen Geist (Mark. 3, 29, vgl. Matth. 12, 31), eines Wortes, das, wenn es auch in seinem ursprünglichen Zusammenhang wohl verständlich ist, doch außerhalb des Zusammenhanges vieldeutig und dunkel wird, in allen Jahrhunderten die christlichen Gelehrten und das christliche Volk viel beschäftigt und manche Seele in Angst, Verzweiflung und Gemütskrankheit gebracht hat. Der Tod des Ananias und der Sapphira ist von der Apostelgeschichte offenbar aufgefaßt als die jenem ernsten Worte Jesu entsprechende Strafe für eine Sünde wider den heiligen Geist.

Aber wie konnte man auf den Gedanken kommen, daß bei ihnen die Sünde wider den heiligen Geist vorliege? Man kann hier nicht mit einem neuern Ausleger antworten: ein Belügen des heiligen Geistes sei des Ananias Verfahren schon deshalb gewesen, „weil er eine Handlungsweise thatsächlich heuchelte, die eine Frucht der Erfüllung der Christen mit dem heiligen Geiste (4, 31) und seiner Herrschaft über die Christenherzen war, und weil sein Absehn bei demselben nicht auf die Opferung seiner Habe, sondern auf einen persönlichen Gewinn zum mindesten durch seine Schätzung als opferfreudiger Christ gerichtet war.“ Wenn man so argumentirt, so ist **jede** Heuchelei und **jede** in ihren Motiven unreine christliche Liebesthätigkeit eine Lüge gegen den heiligen Geist, eine Sünde wider den heiligen Geist; und man müßte sich nur wundern, weshalb die Geschichte der Christenheit, die doch oft genug solche Heuchelei und heuchlerische Liebesthätigkeit erlebt hat, nicht immer wieder von solchen Gottesgerichten erzählt. Mich dünkt vielmehr, daß man, um zu verstehn, wie die Apostelgeschichte die That des Ananias und der Sapphira als Sünde wider den heiligen Geist betrachten kann, den Blick auf einen zweiten Punkt richten muß: auf eine Anschauung, die in ihrer ganzen Kraft und Geschlossenheit nur in der **ältesten** Christenheit Geltung gehabt hat. Ich meine die Anschauung, daß **die um die Apostel gesammelte christliche Gemeinde als solche Trägerin des heiligen Geistes** sei. Eine Lüge und Sünde wider die Gemeinde ist also auch eine Sünde und Lüge wider den heiligen Geist. Die Apostelgeschichte selbst, die uns die Ausgießung des heiligen Geistes auf die Gemeinde schildert (Kapitel 2), führt den Beschluß der jerusalemischen Gemeinde über die Heidenmission, das sogenannte Aposteldekret, mit den Worten ein: „**Es gefällt dem heiligen Geiste und uns.**“ Mit demselben Recht und von derselben Anschauung aus, wie sie hier den Beschluß der um die Apostel versammelten Gemeinde als einen Beschluß des heiligen Geistes hinstellt, kann sie auch das Vergehen des Ananias und der Sapphira als eine Lüge und Sünde wider den heiligen Geist betrachten.

Diese Beurteilung wird aber erst **nach** dem plötzlichen Tode des Ananias und der Sapphira Platz gegriffen haben, nicht, wie die Apostelgeschichte erzählt, von Petrus den beiden Schuldigen selbst schon vorgehalten sein. Dabei erinnere ich ausdrücklich daran, daß die älteste Christenheit sich als die Gemeinde der **Endzeit** betrachtet hat, als die Gemeinde, die in sittlicher Reinheit die nahe **Wiederkunft** erwarten müsse, aber auch hoffen dürfe, das Kommen des Gottesreiches in Bälde zu erleben und **lebend** in dies Reich der Vollendung einzugehn. Der Tod des Ananias und der Tod der Sapphira waren die **ersten Todesfälle** in der Gemeinde, von denen wir wissen. Wie mußten sie an sich schon aufregend und erschütternd wirken — wie vielmehr aber noch, wenn sie so plötzlich, so unmittelbar nach einander eintraten, und wenn sich herausstellte, daß Ananias und Sapphira der Gemeinde gegenüber eine Lüge auf dem Gewissen gehabt hatten! Von dem schauerlichen Ende des Verräters Judas haben wir aus der ältesten Christenheit mehrere verschiedenartige Berichte — einen in der Apostelgeschichte (Kap. 1, 18), einen im Evangelium Matthäi (Kap. 27, 5 ff.) und noch einen ganz phantastischen außerhalb der neutestamentlichen Litteratur. Mußte nicht auch der plötzliche Tod des Ananias und der Sapphira die Phantasie und die Reflexion der Gemeinde erregen, sich dies Ereignis als ein berechtigtes und notwendiges Gottesgericht klar zu machen?

4

Der thatsächliche Verlauf der Dinge scheint mir danach folgender gewesen zu sein. Ananias und Sapphira waren bereits in der allerersten Zeit der Jerusalemer Christengemeinde beigetreten. Als in jugendfrischer Begeisterung einzelne Gemeindeglieder ihre Güter veräußerten, den Ertrag der Gemeinde der Brüder zur Verfügung stellten und so zu großem Ansehen kamen, brachten Ananias und Sapphira den Aposteln eine größere Summe dar unter dem Schein, als sei das ihr ganzes Vermögen. Ob das Motiv dabei Ehrgeiz oder berechnende Gewinnsucht war, ist nicht festzustellen. Unmittelbar nachher wurden Beide rasch nach einander von einem plötzlichen Tode dahingerafft — vielleicht gar in einer Versammlung der Gemeinde. Schon daß Glieder der Gemeinde Jesu überhaupt starben, war unerwartet. Noch größer war die Aufregung, weil es diese Wohlthäter der Gemeinde waren. Man konnte das nicht be-

greifen. Da stellte es sich nach ihrem Tode heraus, daß sie doch nicht ihr ganzes Vermögen hergegeben, daß sie also die Gemeinde und die Apostel hintergangen hatten. Nun war es klar: es handelte sich hier um ein unheimliches Gottesgericht. Die Schwere der Strafe aber erklärte man sich aus der Thatsache, daß die Beiden, indem sie Apostel und Gemeinde belogen, die Sünde wider den heiligen Geist begangen hatten. Nun war es nicht schwer, daß die Erzählung durch die mündliche Ueberlieferung im Laufe einiger Jahre oder Jahrzehnte die dramatische Form annahm, in der sie der Verfasser der Apostelgeschichte gehört oder gelesen und uns überliefert hat.

Grundsätzlich kann diese Lösung des ganzen Problems nur der ablehnen, dem von vornherein die Unanfechtbarkeit und völlige Genauigkeit jedes geschichtlichen Berichts der heiligen Schrift feststeht. An manchen thatsächlichen Einwendungen wird es unserm Lösungsversuch gegenüber nicht fehlen. Doch möchte ich darauf aufmerksam machen, daß auch die konservativen Forscher, die jede Einzelheit unsrer Erzählung zu rechtfertigen suchen, doch aus der Sache selbst weder historisch noch dogmatisch noch ethisch die eigentlich sich ergebenden allgemeinen Folgerungen ziehn; auch sie behandeln offenbar die Geschichte als einen besondern Ausnahmefall. Für die sittliche und religiöse Praxis aber kommen auch sie auf keine andern Grundgedanken jenes Abschnitts als wir: die Thatsache der plötzlichen Hinfälligkeit des Menschenlebens, der Gedanke an das göttliche Gericht, die Trauer darüber, daß auch in die frömmste Gemeinde hienieden Heuchelei eindringen kann, drängen sich uns unwillkürlich auf — in unserm religiösen und sittlichen Leben bedürfen wir vor allem der Aufrichtigkeit — wir wollen nicht nach Ehre vor den Menschen streben, sondern nach der Ehre bei Gott — wir wollen bitten, daß Gott uns bewahre vor einem bösen, schnellen Tode — in unserm eignen Leben wollen wir Gottes heilige Wege und Gerichte zu verstehn suchen, bei der Beurteilung Andrer aber vorsichtig und zurückhaltend bleiben.

Wilhelm Bornemann

Religionsgeschichte und Frömmigkeit

1

Es liegt im Wesen jeder geschichtlichen Betrachtung, daß sie das Absolute auflöst und an seine Stelle relative Werte setzt. Es liegt in ihrem Wesen; denn Geschichte treiben, heißt die Welt und das Weben in deren Veränderungen beobachten. Die Zeit ist der Stoff, den die Geschichte bearbeitet, und dieser Stoff ist nichts Festes, sondern ein stets sich Aenderndes. „Absolute geschichtliche Wahrheit" ist für die Geschichtsbetrachtung ein Widerspruch in sich selbst. Man kann nicht eine geschichtliche Wahrheit aus ihrem Raum und ihrer Zeit heraus destilliren und so losgelöst von dem Raum und der Zeit, in der ihr Platz war, als eine ewig gleichbleibende und unveränderliche Größe aufbewahren, um sie einem andern Ort und einer andern Zeit als Heilmittel einzugeben. Mag für andre Beobachtungsweisen das *Πάντα ῥεῖ* (Alles ist im Fluß) falsch sein, für die geschichtliche Betrachtung ist es das Grundprinzip ihres Arbeitens.

Indem die geschichtliche Betrachtungsweise in die Theologie eingeführt wurde, mußte sie an zwei Punkten mit der seitherigen Theologie in Spannung geraten und über sie hinausführen. Denn die seitherige Theologie kannte zwei geschichtliche Größen, denen sie zugleich absolute Geltung zuschrieb: das Dogma und den Kanon (die Bibel). Das in der Geschichte unter ganz bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen entstandne kirchliche Dogma sollte abgesehen von diesen Voraussetzungen eine bleibende Bedeutung für alle Zeiten haben, und ebenso sollte eine im Lauf von Jahrhunderten nacheinander entstandne Schriftensammlung, deren Inhalt doch wenigstens zum Teil aus geschichtlichen Wahrheiten besteht, den Gesetzen des Vergänglichen völlig entnommen sein. Mit diesen Ansprüchen des Dogmas und des Kanons mußte sich die geschichtliche Betrachtung notwendig auseinandersetzen. Es geschah auch thatsächlich.

2

Wir gehn zunächst auf die Auseinandersetzungen zwischen der geschichtlich arbeitenden neuern Theologie und dem Dogma ein. Es ist selbstverständlich, daß solch schwerwiegende Probleme nicht von Einem ausgefochten werden, sondern daß Generationen sich daran abmartern, um auch nur wenige Schritte vorzudringen. Aber das ganze Problem und der Kampf, um den es sich handelt, wird oft nicht nur dem fernerstehenden Zuschauer, sondern auch dem Mitkämpfer an einem einzigen Mann oder an einem einzigen litterarischen Produkte deutlich, das aus dem Kampf herausgeboren wurde. Man kann nicht lange im Zweifel darüber sein, welches Werk der letzten Generation für unsre Frage die Stelle einnimmt, das ganze Problem in seiner vollen Klarheit herausgearbeitet und die notwendigen Schlüsse daraus gezogen zu haben. Es ist ohne Zweifel Harnacks dreibändige Dogmengeschichte. In ihr ist der Satz von der geschichtlichen Bedingtheit und von dem darum nur relativen Wert des altkirchlichen Dogmas deshalb so klassisch ausgeführt, zunächst weil die Untersuchung einmal das Gebiet in seiner ganzen innern und zeitlichen Ausdehnung umfaßt, und sodann und hauptsächlich, weil dies Buch nicht kritisch angelegt ist, sondern positiv der christlichen Frömmigkeit nachgeht und stetig sie in ihrem Verhältnis zum Dogma beobachtet.

Das Ergebnis der Untersuchung ist erstlich: das Dogma ist eine geschichtliche, vergängliche Größe. Ja, entstanden ist es wirklich als Dogma, d. h. als der intellektuell fixirte Inhalt der christlichen Frömmigkeit des dritten, vierten, fünften Jahrhunderts. Für jene Zeit war es Dogma, war es absolut, war es die Darstellung der Religion, in der man lebte. Aber Frömmigkeit, wenn sie in die Geschichte eingeht, wird Geschichte, d. h. sie wird eine veränderliche Größe. Nicht Athanasius oder mit andern Worten das Dogma schuf die Frömmigkeit des Abendlandes, sondern die schuf Augustin. Die Frömmigkeit des Abendlandes läuft nicht auf dem Geleise „Vergottung" und darum „Gottmensch," sondern auf dem: „getrösteter Sündenschmerz" und darum „Gnade." Je weiter wir vorschreiten in der Zeit, desto mehr verschwindet Athanasius mit seinem Dogma, und neben Augustin treten Bernhard, Franz von Assisi, Mystik, Luther. Das ist das Eine, das Harnack nachwies: unsre Frömmigkeit hat sich geändert, und darum ist das Dogma des Athanasius nicht mehr für uns Dogma, d. h. Ausdruck unsrer Frömmigkeit. Immer wieder wird der, der wirklich in der Theologie Religion sucht, es Harnack danken, daß er (und zwar im letzten Bande mehr als in den beiden ersten) alle andern Einwände gegen das Dogma beiseite ließ und den wahren, religiösen Einwand gegen seine absolute Geltung in den Mittelpunkt stellt: die Zweinaturenlehre (denn das ist das alte Dogma) bildet nicht mehr den Ausdruck unsrer Frömmigkeit, und darum darf sie uns gegenüber nicht den Anspruch machen, Dogma zu sein.

Zugleich aber hat er uns noch einen Schritt weitergeführt und uns Antwort gegeben auf die Frage: Was wurde denn aus dem Dogma, als es nicht mehr der präzise Ausdruck der christlichen Frömmigkeit war? Da hat er uns auf das Gesetz hingewiesen, das die Dogmengeschichte durchzieht, daß nie der Bruch mit der Vergangenheit ein völliger war, und daß darum nie das Dogma zum alten Eisen geworfen wurde. Vielmehr es wurde erweitert, umgedeutet, gewissermaßen modernisirt. „Die große Christenheit hat in den achtzehnhundert Jahren ihrer Geschichte niemals mit der Geschichte brechen wollen, ja jeden Bruch, auch der unseligsten Vergangenheit gegenüber, wie eine Selbstauflösung empfunden." Augustin hat kein neues Dogma an Stelle des alten gesetzt, sondern seine christliche Erfahrung von Sünde und Gnade, d. h. seine Frömmigkeit teils ins alte Dogma hineingepreßt, teils unvermittelt neben ihm stehen lassen, bis sie allmählich neben die Zweinaturenlehre ins Dogma aufgenommen wurde. Anselm von Canterbury ruhte nicht eher, als bis er auf die Frage: Warum wurde Gott Mensch? (was für einen Athanasius durchaus keine Frage, sondern die Lösung aller Rätsel und Fragen bedeutete) eine Antwort fand, die einigermaßen seiner Frömmigkeit entsprach.

Die Rechtfertigung aus Glauben, das wirkliche Dogma der Reformation — denn sie ist der Glaubensinhalt der Frömmigkeit Luthers — mußte in den lutherischen Dogmatiken sich auf ein recht bescheidnes Plätzchen innerhalb des Ordo salutis drängen lassen, weil die guten Plätze von der Zweinaturenlehre des

Athanasius und der Urstandslehre des Augustin eingenommen waren.

Das ist also das Urteil der geschichtlichen Betrachtung über die eine absolute Größe der seitherigen Theologie: das Dogma ist auf dem Wege der Geschichte entstanden und hat darum die Eigenschaften einer geschichtlichen Größe. Es hat relativen Wert; man muß es lassen in der Zeit und an dem Ort, dahin es gehört: in dem Orient des vierten und fünften Jahrhunderts. Dort ist es Dogma. Für unsre Frömmigkeit ist es ein Stück unsrer Vergangenheit, in der wir nicht mehr leben, von der wir aber niemals ganz loskommen werden. Denn wir sind selbst geschichtliche Größen, die auf den Schultern der Vergangenheit stehn.

3

Während so die Dogmengeschichte den Kampf führte für eine geschichtliche Betrachtungsweise und geschichtliche Würdigung des altkirchlichen Dogmas, führte die neutestamentliche geschichtlich arbeitende Exegese den Kampf gegen die absolute Norm des Kanons für unsre heutige Frömmigkeit. Auf dieser Linie hat der Kampf schon früher begonnen, hier ist er mit großer Erbitterung und unter großer Anteilnahme weiterer Kreise geführt worden, und die litterarischen Produkte dieses theologischen Kampfs nehmen einen breitern Raum ein als die auf dem dogmengeschichtlichen Kampfplatz. Doch hat es hier lange gedauert, bis der Kampf sich auf den entscheidenden Punkt zusammenzog. Zum großen Teil spielte er sich auf Außenwerken ab, die ja auch sehr wichtig waren, aber doch das Interesse vom Mittelpunkt abzogen.

Wir haben oben als Verdienst Harnacks hingestellt, daß er den Kampf für die geschichtliche und somit relative Bedeutung des Dogmas im Namen der christlichen Frömmigkeit geführt hat, gipfelnd in der Grundanschauung: Das Dogma ist der präzise*) Ausdruck der griechischen Frömmigkeit des vierten und fünften Jahrhunderts; die christliche Frömmigkeit hat sich seitdem geändert; also ist „das Dogma" für uns nicht mehr Ausdruck unsrer Frömmigkeit, d. h. Dogma. Auf dem Gebiet der Kanonskritik sind diese Fragen viel seltener aufgeworfen worden: was verlangt denn unsre heutige Frömmigkeit für eine Beurteilung des Kanons? Ist unsre heutige Frömmigkeit noch dieselbe, ja kann sie noch dieselbe sein wie die in den kanonischen Schriften niedergelegte? Vielmehr ist das wissenschaftlich-theologische Studium des Alten und Neuen Testaments meist beherrscht worden von litterarkritischen Fragen über Abfassungszeit, Urheberschaft der einzelnen Schriften u. s. w. Wenn die Frage nach der Frömmigkeit des Kanons und der unsrigen aufgeworfen wurde, fand sich wohl kaum Jemand, der innerhalb des Kanons eine Veränderung der Frömmigkeit geleugnet hätte. Mancher Zug der im biblischen Kanon vertretnen Frömmigkeit konnte (darin war wohl die gesamte Theologie einig) nicht mehr als unser Vorbild bestehn bleiben. Die Frömmigkeit der Rachepsalmen z. B. möchte wohl Niemand unter uns Christen wieder erstehn sehen. Dem tiefern Blick konnte sichs nicht verbergen, daß auch im Neuen Testament eine in vieler Beziehung hinter uns liegende Zeit zum Worte kommt, deren Art über Gott und göttliche Dinge zu denken und zu reden wir uns nicht ohne weiteres aneignen können. Die Beweisführungen des Paulus und die Ausdeutungen des Hebräerbriefs können nur aus ihrer Zeit heraus verstanden werden und sind dem heutigen Denken unannehmbar.**) Aber mochte auch noch so viel von der Frömmigkeit des Alten und Neuen Testaments in die Ferne rücken, einen festen Punkt in der Erscheinungen Flucht glaubte man doch zu haben, und das war die Person Jesu Christi. Die Frömmigkeit Jesu glaubte man aus der Zeit und dem Raum herausnehmen zu können, um sie, so wie sie war, unmittelbar in unsre heutige Zeit zu übersetzen. Das war einer der Grundpfeiler, auf denen auch Ritschl seine Theologie aufbaute, und auf den sich die Frömmigkeit eines großen

*) Daß es in einzelnen Fällen nicht der „präzise" Ausdruck ist, können wir hier vernachlässigen.

**) Ich möchte gleich von vornherein dem Mißverständnis begegnen, als sei nach obiger Darstellung die These des Paulus „Rechtfertigung aus Glauben" uns ungenießbar. Unannehmbar sind uns die historischen und exegetischen Beweise, die er gegen das Judentum für seine These aufstellt.

Kreises solcher stützte, die von Ritschls Auffassung des Christentums irgendwie innerlich berührt worden waren.

Die Uebertragung der Frömmigkeit Jesu auf unsre Zeit und die Bearbeitung und Durchdringung unsrer heutigen religiösen Aufgaben mit ihr lebte besonders mächtig auf durch die christlich-soziale Bewegung. Das Auftreten Stöckers, der Evangelisch-soziale Kongreß, Naumann — das Alles war getragen von diesem Gedanken: Wir wollen das, was Jesus that, umsetzen in unsre heutige Zeit. Wohl Jeder, der an dieser Bewegung innerlich Anteil nahm, hat in diesem Gedanken drinnen gelebt. Das Jesusbild der drei ersten Evangelien wurde wieder unter uns lebendig. Naumanns Hilfe-Andachten zeigten es uns allwöchentlich in der Beleuchtung unsrer Zeit und in der Beziehung zu den Aufgaben unsrer Tage. Das geschichtliche Wirken Jesu vor neunzehnhundert Jahren in Palästina sollte uns die unmittelbare Leitung geben für das Wirken in der Geschichte des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts unter einem Volk des modernen Staats und der modernen Zivilisation und Kultur. Der Gedanke war wundervoll, begeisternd, befreiend. Die Rätsel schienen zusammenzuschmelzen; die Lösung der Schwierigkeiten glaubten wir in unsrer Hand zu haben.

4

Da lenkte sich die wissenschaftliche Erforschung des Kanons mehr auf den Zentralpunkt. Die Textkritik und Litterarkritik traten zurück. Die religionsgeschichtliche Betrachtung richtete sich auf den Inhalt der Bücher, auf die Frömmigkeit, die dort lebte und webte. Sie zeigte uns auch Jesum wirken mitten in seiner Zeit und für seine Zeit. Sie zeigte uns, wie seine Gedankengänge gebunden waren und gebunden sein mußten an das Denken und an die Denkgesetze seiner Tage, zeigte uns, wie sein Wirken gebunden war an die Zustände, unter denen er lebte, an die Menschen, unter denen er wirkte. Sie sagte uns, daß wir bis jetzt auf jeden Fall nur in sehr geringem Grade die Gedankenwelt der damaligen Zeit und der Nation, in der Jesus lebte, rekonstruiren können, und daß über den kulturellen Zuständen jener Tage für uns meist ein Schleier liegt. Aber, so fügte sie hinzu, was wir von diesen Gedanken sehen und von diesen Zeiten wissen, das dünkt uns Alles so unendlich fern, so ganz anders als bei uns. Je mehr wir uns hineinvertiefen in das Bild des geschichtlichen Jesus, desto ferner rückt es unserm Fühlen und unserm Denken. — Muß es aber dann nicht auch unsrer Frömmigkeit weiter rücken? Das war die bange Frage, mit der zunächst diese Anfänge religionsgeschichtlicher Forschung über die Person Jesu abschlossen.

Mitten in diesen Gedankengängen drin erschien Naumanns „Asia." Man kann die Bedeutung dieses Buchs für die Entwicklung unsrer Theologie und Frömmigkeitserkenntnis kaum hoch genug anschlagen. Was die religionsgeschichtliche Betrachtung auf dem Wege der Geschichte langsam zu ahnen begann und was auszusprechen ihr noch fast bangte, das offenbarte sich für Naumann auf dem Wege der Geographie in kurzen Tagen. Ihn lehrte das Land, in dem Jesus lebte, genau dasselbe, was den Religionshistoriker die Zeit lehrte, in der Jesus wirkte: „Wie liegt uns doch das Alles so unendlich fern." Daß gerade Naumann, der wie kaum ein Andrer das Kierkegaardsche Wort vom „Sich als Zeitgenossen Jesu fühlen" mit der ganzen Wucht seiner lebendigen Frömmigkeit zu verwirklichen suchte, im heiligen Lande zu der Erkenntnis kam, „wie fern, unerreichbar weit der historische Christus liegt," verdient doppelte Beachtung. Er ist sicher vor dem Vorwurf, mit den Augen des modernen Religionshistorikers geschaut zu haben. Er hat geschaut mit den Augen dessen, der seinen lebendigen Heiland sucht — und nicht findet. Es ist ihm schwer geworden, die neue Erkenntnis auszusprechen: das Neue Testament gehört nicht nach Deutschland, es gehört in das ferne Galiläa, das wir nicht mehr verstehn. — Jesus eine historische Größe: dieser Satz hat die weitreichendsten und für die Frömmigkeit schwerwiegendsten Konsequenzen.

5

Freilich ertönen uns sofort Stimmen — und sie sind z. B. bei der Besprechung der „Asia" aus allen theologischen Lagern ertönt: diese Ergebnisse der Geschichte und der Geographie über

den historischen Jesus lassen unsern Glauben unberührt. Der Jesus, an den wir glauben, der der Gegenstand unsrer Frömmigkeit ist, ist nicht der Jesus des Galiläa von vor neunzehnhundert Jahren, sondern ist der erhöhte Christus. Von dem geschichtlichen Jesusbild brauchen wir bloß das „Gestorben und Auferstanden," sonst aber wird die ganze Geschichte aus der Frömmigkeit eliminirt. Diese Kur ist freilich radikal: sie haut den Knoten, der aus den die Frömmigkeit begründenden geschichtlichen Thatsachen geschlungen ist, mitten entzwei. Aber dadurch schädigt sie die Frömmigkeit auf das allerempfindlichste. Denn sie nimmt ihr die, wenn auch in die Ferne gerückte, so doch konkrete Gestalt einer scharf umrissenen Persönlichkeit und setzt an ihre Stelle ein inhaltlich leeres Etwas. Denn wenn dieser erhöhte Christus wirklich die Frage nach der geschichtlichen Fundirung der Frömmigkeit umgehen soll, so darf er eben nicht die Züge des Asiaten Jesus von vor neunzehnhundert Jahren tragen. Sobald er die trägt, sind wir wieder so weit, wie am Anfang. Woher aber soll er sonst seinen Inhalt bekommen? Aus der philosophischen Spekulation? Aber diesen Versuchen gegenüber muß die protestantische Theologie fest auf dem Satz bestehn bleiben, daß es keinen erhöhten Christus für sie giebt, der losgelöst werden kann von den Zügen, die der historische Jesus trägt. Denn sonst zerfließt unsre Frömmigkeit entweder im Pantheismus und in der Naturspekulation, oder sie wird persönliche Willkür, indem Jeder sein Heilandsbild mit den Zügen anfüllt, die ihm behagen. Beides bedeutete die Auflösung unsers Christentums als einer *geschichtlichen* Größe und damit den Zusammenbruch dessen, was man seither unter christlicher Frömmigkeit verstanden hat. Die Lösung der Frage muß gesucht werden unter Wahrung des *geschichtlichen* Charakters unsers Christentums.

6

Welches wird denn nun der Weg sein, den die christliche Frömmigkeit gehn muß, nachdem ebenso Dogma wie Kanon als absolute Größen aufgelöst worden sind und den Wert von religiösen, geschichtlichen Urkunden erhalten haben?

Zuvörderst möchten wir eine Antwort geben auf die Frage, ob mit der Erkenntnis Jesu als eine r*geschichtlichen* Größe *jede* unmittelbare Bedeutung seiner Person für unsre Frömmigkeit abgeschnitten ist, ob er nur noch zum „Prinzip des Christentums" herabsinkt und aufhört das zu sein, was wir im engern Sinn unsern „Heiland" nennen. Die Antwort darauf lautet: *die Person Jesu behält auch für die Frömmigkeit dessen, der sie in ihrer ganzen geschichtlichen Beschränkung und damit innerlichen Entfernung von uns erkannt hat, ihre unmittelbare und bleibende Bedeutung.* Aber die Person Jesu bleibt nicht der alleinige Faktor unsers religiösen Lebens, vielmehr muß noch von einer andern Seite eine Ergänzung hinzukommen.

Das Folgende wird diesen Satz verdeutlichen. Die Hervorhebung der geschichtlichen Bedingtheit Jesu muß sich vor allem auf den Einwurf gefaßt machen: Wie könnt ihr über Jesus hinausgehn wollen, nachdem doch gewiß feststeht, daß noch so und so viel von seinen Worten und Forderungen unerfüllt ist? Glaubt ihr, daß unsrer Christenheit z. B. die Bergpredigt schon so in Fleisch und Blut übergegangen ist, daß ihr neue Grundsätze christlicher Lebenshaltung und -Gestaltung aufstellen oder herbeisehnen wollt?

Zunächst müssen wir demgegenüber feststellen, daß ein Teil der Forderungen und Gebote Jesu rein geschichtliche Bedeutung für uns haben, d. h. daß wir sie nicht ohne weiteres zu Normen christlichen Lebens schlechthin für alle Zeiten und an allen Orten aufstellen können. Es sei nur erinnert an das Beispiel, das Naumann anführt, wie merkwürdig im heutigen Palästina Worte wirken, wie dies: „Gieb dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will," heute, wo man sieht, daß die Bettelei der Grundruin des Landes ist. Und ebenso das andre: „Ihr sollt nicht sorgen und sagen: Was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden," während wer heute von der christlichen Ethik aus auf dieses faule Volk einwirken möchte, sagen müßte: „Geht hin zu den Kolonien der Templer und seht, wie sie arbeiten! Euer himmlischer Vater nährt sie, denn sie arbeiten im Schweiß ihres Angesichts." Von einer ganzen Reihe von Jesu Forderungen gilt, sie sind nur aus der geschichtlichen Situation zu verstehn und für unsre Frömmigkeit nicht unmittelbar brauchbar. Darum ist mit Worten, in Bausch und Bogen gesprochen, hier Nichts gethan. Es gilt vielmehr eine Untersuchung im Einzelnen.

7

Religion ist auf dem innersten Punkt die Beziehung der Seele zu Gott: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott. „Du hast uns zu Dir hin geschaffen, und unsre Seele ist unruhig, bis daß sie Ruhe findet in Dir." Insofern ist die Religion und damit auch unser Christentum gegen die Geschichte gleichgiltig. Nicht nur Origenes, wenn er in die Nähe Gottes steigt, wirft alles Andre von sich, sogar den Logos, in gewissem Sinn thut das jede christliche Frömmigkeit. Dann lebt nur noch das christliche: Eins ist not. Alles, was diese Beziehung der Einzelseele zu Gott betrifft, ist unabhängig von der Geschichte. Darum ist auch sehr viel von dem, das Jesus uns gebracht hat, unabhängig von der geschichtlichen Beschränkung, von der geschichtlichen und geographischen Entfernung von uns und hat *unmittelbaren* Wert für unsre Frömmigkeit. In allen den Punkten, die das Verhältnis der Einzelseele zu Gott betreffen, kann uns Nichts über Jesus hinausführen. Alles das, was er uns darum gesagt hat über Gottes Vatergesinnung gegen uns, über Gottes Beurteilung des Sünders und Bußfertigen, und was sonst hierhergehört, ist wirklich für uns die letzte und die höchste Offenbarung von Gottes Wesen und Gottes Willen. Es ist dies ja natürlich ein christlicher *Glaubens*satz. Theoretisch läßt sich auch für dieses Verhältnis der Einzelseele zu Gott noch eine Fortbildung über Jesus hinaus denken, und thatsächlich sehen wir ja heute teils in den buddhistisch-spiritistischen, teils in den von Nietzsche beeinflußten Kreisen eine Art Religion gepflegt, die das Verhältnis zur Gottheit (oder wie man es nennt), auf etwas Anderm aufbaut als auf dem Satz: Gott ist mein Vater und ich bin sein Kind. Aber wer dies thut, verläßt den Boden des Christentums. Für uns Christen — darin besteht eben unser Christenglaube — ist dieser Satz der Abschluß der Gotteserkenntnis. Und worauf es hier ankommt: er kann es zugleich für alle Zeiten sein. Denn die verschiedensten kulturellen, geographischen, nationalen, geschichtlichen, wirtschaftlichen Zustände können nie dazu führen, diesen Satz zu erschüttern. Er paßt zu allen Zeiten und an alle Orte. Es ist ein bleibender Gedanke mitten in den geschichtlichen Veränderungen, denn das Vaterverhältnis hat mit der Geschichte Nichts zu thun. Darum bekennt sich auch die von der geschichtlichen Beschränkung des Jesuslebens überzeugte christliche Frömmigkeit zu dem historischen Jesus, der uns Gott als unsern Vater offenbart hat, als zu ihrem Heiland im Leben und im Sterben.

Aber christliche Frömmigkeit ist nicht nur „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott." Sondern Christentum ist zugleich Weltanschauung, Weltbeurteilung. Es braucht nicht erst auseinandergesetzt zu werden, daß Jesus der Frömmigkeit, die er brachte, ein gewisses Verhältnis gegeben hat zu der Welt, d. h. zu den Mitmenschen und zu den Zuständen, in denen die Menschen leben. Seine Worte und mehr noch seine Thaten dienender Liebe und Hilfe an den Mitmenschen sind die deutlichsten Beweise dafür. Man mag darüber streiten, welche Stellung Jesus der von ihm gebrachten Frömmigkeit gegenüber den Menschen und der Kultur gegeben hat: *daß* er ihr eine Stellung dazu anwies, ist über jeden Zweifel erhaben; denn es kann ja überhaupt keine Frömmigkeit um die Beurteilung der Menschen und der Kultur herum. Jeder übt sie, sowohl der, der seine Frömmigkeit in innern Einklang zu bringen sucht mit der Kultur, als auch der Mönch, der Alles von sich wirft und in die Wüste läuft.

8

Hier bekommt nun für die Frömmigkeit die geschichtliche Beschränkung Jesu eine ungeheure Bedeutung. Jesus hat geredet und gewirkt als Jude und für die Juden Palästinas vor neunzehnhundert Jahren. Seine Aeußerungen über den Staat bezogen sich auf die realen staatlichen und politischen Verhältnisse von damals; seine Ansichten über Reich und Arm haben zur

Grundlage die damalige soziale Gruppirung der Stände; sein Verhalten zur Kultur war gebildet auf Grund der kulturellen Zustände eines uns äußerlich und innerlich fernliegenden Landes, dessen ganze wirtschaftlichen Bedingungen wir ungenügend kennen, dessen Denken und Empfinden uns fremd ist. Ja, wenn es noch so wäre, daß Jesus allgemeine, von der geschichtlichen Realität abstrahirte Leitsätze über die christliche Weltbeurteilung gegeben hätte, dann könnte man noch allenfalls den Versuch wagen, sein Thun auf unsre Zeit und unsre Kultur unmittelbar anzuwenden. Aber Jesus war in seinem ganzen Denken und Handeln durchaus konkret: er redete nicht abgeblaßte Wahrheiten für alle Zeiten, sondern gab konkrete Anleitung für den konkreten Fall seiner Zeit.

Auch ohne die archäologischen Studien der Zeitgeschichte Jesu weiß Jeder, wie die ganze Welt, in der wir leben, verschieden ist von der, in der Jesus lebte. Wir müssen uns in dieser modernen Welt, in die Gott uns mit unsrer Frömmigkeit hineingestellt hat, zurechtfinden: müssen heute, das ist unsre Aufgabe als Christen, die Stellung herausarbeiten, die unser Christentum unsrer Zeit, unsrer Kultur gegenüber hat. Ob die Stellung mehr zustimmend oder ablehnend sein wird, kommt grundsätzlich nicht in Betracht. Können nun die Aussagen, die Jesus angesichts seiner Zeit und Kultur gethan hat, uns Etwas helfen zur Beurteilung und Wertung unsrer Kultur? Je größer der Abstand zwischen seiner und unsrer Zeit wird, desto schwerer wird die Bejahung werden. Kann der Mann, der vor neunzehnhundert Jahren in Palästina lebte, uns eine Antwort geben auf die Frage, welche Forderungen die christliche Frömmigkeit von heute in den wirtschaftlichen Kämpfen der Gegenwart aufzustellen hat? Kann uns jener historische Jesus eine Antwort geben für die christliche Beurteilung des modernen Erwerbslebens? Sollen wir es einfach verwerfen, weil es auf dem Egoismus aufgebaut ist, und z. B. dem, der Christ sein will, verbieten, Kaufmann zu sein? Wie müßte die Regelung dieses Erwerbslebens ausfallen, damit es den Anforderungen des Christentums entspricht? Sollen wir selbst Hand anlegen an die Zertrümmerung der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung und sollen wir dadurch Empörung und Aufruhr herbeiführen? Weiter: was sollen wir den Christen sagen, die in ihrem Beruf indirekt dem Laster und der Schande dienen? Darf der Droschkenkutscher, der gern Christ sein möchte, der aber nicht anders sich und die Seinen am Leben erhalten kann als daß er seinen Wagen auch der Dirne öffnet, weiterhin sein Metier betreiben? Müssen wir ihm, wenn er Christ bleiben will, dies Gewerbe untersagen und ihn damit auf die Straße werfen, sodaß vielleicht seine Kinder aus Not selbst der Schande in die Arme geworfen werden? Weiter: welche Stellung soll die christliche Frömmigkeit einnehmen, wenn der Land- oder Heimarbeiter auf seine menschenunwürdigen Wohn- und Lebensverhältnisse hinweist, sodaß das Laster in seiner Familie eine Brutstätte findet, und wenn zugleich der Grund- oder Fabrikherr erklärt, ihm nicht mehr Lohn geben zu können, solange er sich und seinen Arbeitern die Arbeit erhalten will? Kurz alle die Fragen, die zur innern Mission und dann später zur christlich-sozialen Bewegung und zum Evangelisch-sozialen Kongreß geführt haben, tauchen wieder auf und verlangen von uns Christen eine Antwort! Woher sollen wir eine Antwort nehmen? Wir glaubten einst eine Antwort geben zu können, indem wir den Jesus der Evangelien fragten. Aber er, der vor neunzehnhundert Jahren in Asien lebte, kann keine Antwort geben auf die Fragen, die die Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts der christlichen Frömmigkeit stellt. — Es ist nur ein Gebiet, das wir herausgegriffen haben. Auf andern Gebieten liegt es ebenso. Kann ein Christ Staatsmann sein? Kann ein Christ heute aktive Politik treiben? Darf ein Christ für Heeresforderungen eintreten? Wie steht es mit dem Krieg? Und so könnte man fortfahren und Frage auf Frage häufen, die uns auf der Seele brennen, und auf keine dieser Fragen giebt uns der geschichtliche Jesus Antwort. Denn es sind Fragen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts.

9

Es muß ausgesprochen werden klar und deutlich: Auf so und so viele Fragen, die von unsrer Frömmigkeit eine Antwort fordern, eine Antwort, die erfolgen muß, soll unsre christliche Frömmigkeit nicht immer größere Schädigung erleiden, giebt uns weder Dogma noch Kanon Antwort, schweigen die Evangelien und schweigt der geschichtliche Jesus. Die christliche Frömmigkeit ist dadurch in einer verzweiflungsvollen Lage. Soweit ich sehe, kann uns daraus nur Eins retten: Wir brauchen neben dem Dogma und dem Kanon, neben dem Christus der Kirchenlehre und neben dem Jesus der Evangelien lebendige, frisch fließende Offenbarung für die Fragen unsrer Zeit. Man schrecke vor dem Wort „neue Offenbarung" nicht zurück und verurteile diesen Standpunkt nicht gleich als „Schwarmgeisterei." Denn dann wäre auch Joh. 14, 26, dann wäre Paulus und das ganze bewunderte Urchristentum „Schwarmgeisterei." Ich denke, es ist nicht Phrase gewesen, wenn unsre evangelische Christenheit Pfingsten gefeiert und gesungen hat: „O Heilger Geist, kehr bei uns ein!" Den heiligen Geist des Dogmas von 381 verstehen wir zum guten Teil nicht mehr. Aber wir sollten doch noch ein Verständnis haben für den Geist Gottes, der sowohl im israelitischen Prophetismus wie im Urchristentum wirksam war und die Frömmigkeit in ihrem Thun und Lassen leitete. Die lebendige Gottesoffenbarung in Israel hörte auf, als man einen papiernen Kanon machte, die lebendige Gottesoffenbarung im Urchristentum erlosch, als das Dogma sich bildete. Heute sind Dogma und Kanon gefallen. Das ist eine Gottesthat. Gott selbst hat die Geschichte so geleitet, daß wieder Platz geworden ist für eine lebendige Offenbarung von Gottes Geist, Platz für den Geist des Prophetismus und des Urchristentums. Darum wer Ohren hat, diese Stimme Gottes aus dem Gang der Geschichte heraus zu hören, der höre. Die christliche Frömmigkeit dankt es der religionsgeschichtlichen Betrachtung, daß sie ihr den Dienst geleistet hat, ihr die Ohren und Augen zu öffnen. Es ist kein leeres Wähnen, sondern unser fest gegründeter und durch die Geschichte bestätigter Christenglaube, wenn wir der Zeit entgegenharren, wo Gott wieder vernehmlich durch seinen Geist zu uns redet in der Sprache unsrer Zeit für die Lösung der Aufgaben unsrer Zeit. Willy Veit (Manchester)

Der Grundgedanke von Harnacks Dogmengeschichte

Ein Beitrag von mir, und sei er auch noch so kurz, darf in dieser Nummer nicht fehlen. Denn meine Fachgenossen alle und nicht wenige Leser der Christlichen Welt wissen, wieviel ich Adolf Harnack verdanke. Gedenkt diese Nummer seines Jubiläums, so ziemt es D. Bornemann und mir, seinen ältesten akademischen Schülern, vor allen andern, durch das Blatt, das wir mit gegründet haben, dankbaren Glückwunsch ihm zu bringen. Mehr als ein Vehikel dieses Glückwunsches sollen die folgenden Zeilen nicht sein.

Harnacks bekanntestes Buch ist seine dreibändige Dogmengeschichte (1886—90; 3. Auflage 1894—97). Ich habe vor dreizehn Jahren in den Deutsch-evangelischen Blättern die erste ausführlichere Besprechung des ersten Bandes geliefert. Dieser Anzeige hat D. Lüdemann nachgesagt, sie verhülle den Charakter des Harnackschen Buches mehr, als daß sie ihn zeige. Was sollte das heißen? Irre ich nicht, so meinte der Berner Kollege, daß ich dem Grundgedanken der Harnackschen Dogmengeschichte im konservativen Interesse einige Hörner und Ecken abgeschliffen habe, um sie als hoffähiger, kirchenfähiger erscheinen zu lassen, denn die Werke der bösen liberalen Theologie. Diese Kritik war nicht ganz unberechtigt. Daß man mit Zitaten gespickte Referate über Harnacks Dogmengeschichte liefern kann, bei denen ein traditionalistisch gestimmter Leser leichter das Gruseln lernt, als bei meinem Aufsatz (der übrigens abgesehen von den Druckfehlern noch viele andre Mängel hatte) — das hat inzwischen die Polemik der Kirchenzeitungen reichlich bewiesen. Harnacks Dogmengeschichte hat freundlicher und unfreundlicher Betrachtung sich in verschiedenartigem Lichte gezeigt. Und das ist nicht wunderbar. Wie es Harnack mit der Aufnahme seiner Dogmengeschichte ergangen ist, ebenso ists vielen reichen Geistern vor ihm ergangen: die Mannigfaltigkeit der Anregungen, die sie

aufgenommen hatten, und der Reichtum ihrer Gesichtspunkte, der im Ganzen wie im Einzelnen, im Rückschauen sowohl wie im ahnend Vorwärtslugen sich geltend machte, bedingte, daß ihr Bild nicht Jedem den gleichen Eindruck machte. Origenes, Augustin, Schleiermacher sind des Zeugen; — sie sind arge Ketzer, wenn man sie an der kurzen Elle traditionalistischer Orthodoxie mißt, und doch haben sie positiv fruchtbarer gewirkt als Hunderte, Tausende, die traditionalistisch korrekter und — kleiner waren. Es wäre nicht recht, Ersteres zu „verhüllen." Allein viel ungerechter noch wäre es, die positive Bedeutung jener Männer zu verkennen. Aehnlich ists hier.

Aber ist denn wirklich der „unverhüllte" Grundgedanke von Harnacks Dogmengeschichte so „gruselig"? Daß zu ihm die Behauptung hinzugehört, das Dogma sei „eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums" — das verrät selbst Brockhaus' Konversationslexikon seinen Lesern. Schon das klingt Vielen ängstlich, obwohl bereits Melanchthon nur von der Gnadenlehre aus ganz ähnlich urteilte, wenn er sagte, daß „alsbald nach den Anfangszeiten der christlichen Kirche die christliche Lehre durch die Platonische Philosophie in ihrem Bestande erschüttert ward," und obwohl kein Kundiger leugnen wird, daß ein gewisses Nationalisirtwerden des Christentums sich überall gezeigt hat, wo das Christentum eine Nation zu durchdringen begann. Doch jenes allmählich ganz bekannt gewordne Zitat — dem gelegentlich sogar im Interesse der Polemik die Schlußworte „auf dem Boden des Evangeliums" genommen sind! — ist noch gar nicht „das Schlimmste." Harnack will vielmehr darthun, daß „das Dogma," eben weil es eine Konzeption des **griechischen** Geistes auf dem Boden des Evangeliums sei, **der Vergangenheit angehöre**: in der römischen Kirche sei es hinter der Rechtsordnung, in der griechisch-orthodoxen Kirche hinter dem Kultus zurückgetreten, und in den evangelischen Kirchen habe es kein Recht mehr, weil hier das Evangelium selbst jene veraltete hellenistische Ausprägung der christlichen Lehre zurückschieben müsse. Heißt es die antitraditionalistische Giftigkeit dieses Grundgedankens „verhüllen," wenn man sich bemüht, auch solchen, die das unverkürzte Evangelium der Reformation lieb haben, zu zeigen, daß es nicht nötig ist, vor solcher These sich zu bekreuzen? Dann habe ich in dreizehn Jahren in diesem Punkte Nichts gelernt. Denn recht verstanden halte ich diesen Grundgedanken noch heute für ebenso richtig als „ungefährlich" für Leben und Gesundheit der evangelischen Kirchen. Harnack denkt, wenn er vom „Dogma" spricht, an das Gefüge von Lehren, deren Fundament die Trinitätslehre, die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Lehre von den beiden Naturen Christi ist. Stehen wir evangelischen Christen zu diesen Lehren ebenso, wie die Väter des vierten Jahrhunderts? Auch die „orthodoxesten" Evangelischen müssen die Frage verneinen, wenn sie nicht nur von „Orthodoxie," sondern auch vom „Evangelium" eine Vorstellung haben. Wo die geschichtliche Person des Herrn und Gottes Klarheit in ihrem Angesicht (2. Kor. 4, 6) im Mittelpunkt des Glaubens und deshalb, wie billig, auch im Mittelpunkt der Dogmatik steht, da rückt die Trinitätslehre an das äußerste Ende der Linie, die für den Glauben, immer unfaßbarer und geheimnisvoller werdend, rückwärts führt über den geschichtlichen Herrn hinaus in Gottes Ewigkeit; da tritt die Konstruktion „von oben nach unten," die der Lehre von der Menschwerdung zu Grunde liegt, zurück hinter dem „von unten anfangen bei der Krippe von Bethlehem und dem Kreuz von Golgatha," wie Luther sagt; da vergißt man die „physiologischen" Erörterungen der Zweinaturenlehre gegenüber dem, was Gellerts Vers ausdrückt:

> Wenn ich dies Wunder fassen will,
> So steht mein Geist vor Ehrfurcht still.
> Er betet an und er ermißt —

nun nicht die Art der Verbindung der zwei Naturen oder gar der „zwei Willen" oder was sonst an Derartigem die Formeln des vierten bis siebenten Jahrhunderts ganz genau „ermessen" haben, sondern:

> Daß Gottes Lieb unendlich ist.

Doch ist solche Deutung nicht arges „Verhüllen"? heißt das nicht Harnack zum Eideshelfer für eine moderne „repristinirende" Dogmatik machen, die er nicht teilt? Nun, ich meine, Harnack geht auf dem angedeuteten Wege des Verständnisses des Evangeliums eine längere Strecke mit mir, als Manche denken.

Doch will ich nun auch ohne alle Verhüllung zeigen, wo seine Grundthese ihn zu grundlegenden Anschauungen über die älteste Lehrentwicklung führt, die Andern sympathischer sind, als mir. Die ersten christlichen Lehrer, die christliche Glaubensgedanken hineinverflochten haben in eine griechisch-philosophische Weltanschauung, sind die hellenistischen „Gnostiker" des zweiten Jahrhunderts und in beschränkterm Umfang die gleichzeitigen Apologeten gewesen. Den Gnostikern sind in Anlehnung an die Apologeten im endenden zweiten Jahrhundert eine Reihe von Theologen entgegen getreten, unter denen der Kleinasiat **Irenäus** in dogmengeschichtlicher Hinsicht der wichtigste ist. Harnack meint, dieser alte Bischof von Lyon habe von den Gnostikern, die er bekämpfte, gar viel gelernt. Die Auffassung des Christentums als der [weniger von Sünde, als vom Tode erlösenden] Erlösungsreligion, bei der Christus im Mittelpunkt der gesamten Heilsgeschichte, ja Weltgeschichte steht, habe Irenäus unter gnostischen Einwirkungen konzipirt. Harnack bespricht die betreffenden Irenäischen Gedanken unter dem Titel „die gnostisch-antignostischen Grundgedanken des Irenäus." Und Harnack macht an dieser Stelle eine Anmerkung, die, so scharf sie ist, doch noch in der dritten Auflage lautet, wie in der ersten:

> Man spricht gern von der „kleinasiatischen" Theologie des Irenäus, vindizirt dieselbe bereits den Lehrern desselben, Polykarp und den Presbytern, steigt nun bis zu dem Apostel Johannes hinauf und vollzieht, wenn auch schüchtern, die Gleichung: Johannes = Irenäus. Durch diese Spekulation gewinnt man nicht weniger als Alles, sofern nun die katholische Doktrin als Eigentum eines „apostolischen" Kreises erscheint und das Gnostische und Antignostische damit eliminirt ist. (1^1, 429 = 1^3, 515.)

Hier fällt die Ausdrucksweise auf. Handelt es sich in der Geschichte um ein „Gewinnen" und „Verlieren" einer traditionellen Position? Da wird nicht Geschichte getrieben, wo das Motiv und das Ziel des „Forschens" das „Gewinnen" einer traditionellen Position ist — darin hat Harnack gewiß Recht. Aber man darf auch nicht damit argumentiren, daß man die Leser mit dem Popanz solcher jesuitisch-dressirten Geschichtsforschung erschreckt. Gerade hier ist nur sachliche Argumentation am Platze. Denn hier ist in der That der Punkt, an dem sich Vieles entscheidet. Stammen wesentliche Grundgedanken des Irenäus aus der „kleinasiatischen" Tradition (nicht sowohl Polykarp, als andre „Presbyter" und Ignatius muß man als die Hintermänner ausgeben), so wird, wenn die Bedeutung des Johannesevangeliums für diese Kreise sich darthun läßt, über die Frage, was vorkatholisch-urchristlich sei, was nicht, mannigfach anders geurteilt werden können und müssen, als Harnack es thut. Die Erörterung dieser wissenschaftlichen Frage ist noch längst nicht zu ihrem Abschluß gekommen. Und es ist zu vermuten, daß auch die nächste Zukunft noch keine Entscheidung bringt. Denn zur Zeit sind die, die hier anders denken als Harnack — und ich gehöre auch zu ihnen —, ihm noch zu wenig gewachsen: traditionalistische Gebundenheit mindert hier, das geringere Maß wissenschaftlicher Bedeutung dort die Wucht der Argumente.

Doch selbst wenn die Zukunft einen Dogmenhistoriker bringt, der mit dem gleichen weiten, freien Blick, den Harnack hat, und mit gleicher Gelehrsamkeit nachwiese, daß Harnack der vorkatholischen kleinasiatischen Tradition nicht gerecht geworden ist, so würde doch der Grundgedanke der Harnackschen Dogmengeschichte damit nicht widerlegt sein. Es wird freilich, wenn Harnack mit seiner Beurteilung des Irenäus im Unrecht ist, das Verhältnis zwischen dem urchristlichen Fundament des griechischen Dogmenbaues und dem, was die Griechen auf ihm bauten, verschoben; und für die persönliche Stellung zu einer ganzen Reihe wichtigster Fragen (z. B. der des Johannesevangeliums) ist dies von größter Wichtigkeit. Allein daran wird damit Nichts geändert, daß der Bau nicht das Fundament ist. Und nur auf dem Fundament (vgl. 1. Kor. 3, 11) ruht die evangelische Kirche.

Auf **dem** Fundament bauen auch wir, die Größeren wie die Kleineren. Ein fünfundzwanzigjähriges Jubiläum ist noch nicht der Termin, festzustellen, „welcherlei Art eines Jeglichen Werk sei." Aber mag die Nachwelt noch so viel klüger werden als

wir, viel konservativer oder viel liberaler eine Zeit lang — das wird sie verstehen, wenn sie für das geschichtlich Bedeutende ein Verständnis hat, daß alle die Namenloseren, die durch Harnacks großartige Anregefähigkeit ihm einmal verbunden waren, trotz kleinerer und größerer Differenzen auf wissenschaftlichem und praktischem Gebiet in dankbarem Vertrauen ihm verbunden blieben und bleiben.

Loofs

Ein Kirchenverfassungsentwurf Schleiermachers

Schleiermacher als Kirchenpolitiker — das ist eine Seite, von der der große Theologe noch kaum angesehen worden ist. Doch ist ja bekannt, daß Schleiermacher an der Kirche seiner Zeit und seines Staates ein sehr lebhaftes Interesse gehabt und wiederholt publizistisch in schwebende kirchliche Rechts- und Verfassungsfragen eingegriffen hat. Und ich meine, es ehrt ihn gerade dies. Der evangelische Theologe verengert seinen Beruf, wenn er sich ausschließlich der wissenschaftlichen Arbeit, die immer Arbeit an der Vergangenheit und Ueberlieferung ist, zuwendet und die Kirche Kirche sein läßt. Immer sind es die Lehrer der Theologie, die für die Not ihrer Zeit ein warmes Herz und nachfühlendes Verständnis haben, die auf ihre Schüler den größten und nachhaltigsten Einfluß üben. Freilich müssen auch eben sie es am härtesten fühlen, daß die Theologie eine undankbare Wissenschaft ist: dem abstrakten Gelehrten verzeiht man gemeinhin jede Häresie, wer aber von dem Gesetzgebungsrecht der Theologie in der Kirche nicht lassen will, wird von der Ungunst und dem Mißtrauen der Kirchlichen verfolgt. Und auf der andern Seite stigmatisirt eine dem Leben abgestorbne Richtung der Gelehrsamkeit jedes Interesse für die Kirche, jede Bemühung um Einfluß auf ihre innere und äußere Gestaltung als unwissenschaftlich und erhebt den Vorwurf, daß die Vorurteilslosigkeit und Objektivität des Forschens darunter leiden müsse. Wir danken es Adolf Harnack, daß er gegen diese Trennung von wissenschaftlicher und kirchlicher Theologie noch jüngst so ernste und feste Worte gesprochen hat. Denn wahrlich, wenn ein Meister der historischen Theologie seinen Beruf für die Kirche seiner Zeit festhält und ausübt und sich darin weder durch die unberechtigten Forderungen einer abstrakten Wissenschaftlichkeit noch durch die Leidenschaft robuster Kirchlichkeit irre machen läßt, so verdient das den wärmsten Dank aller derer, die ihrer Kirche als Theologen dienen wollen.

Einen, soviel mir bekannt, unbekannten Ausschnitt aus Schleiermachers Thätigkeit als Kirchenpolitiker darf ich deshalb gewiß im Zusammenhange dieser Nummer vorführen — als ein Zeugnis von dem bis ins Einzelne gehenden Interesse dieses Vaters der modernen Theologie an der Kirche seines Landes und seiner Zeit.

Es ist bekannt, daß der Zustand des protestantischen Kirchenwesens in den preußischen Staaten schon am Ende des achtzehnten Jahrhunderts die Gemüter der Wohlmeinenden mit ernster Sorge erfüllte. Bald nach seiner Thronbesteigung wandte auch der König Friedrich Wilhelm III. „der Beförderung größerer Religiosität in den Königlichen Staaten“ seine Aufmerksamkeit zu. Weniger bekannt ist, daß alle Einsichtigen einen wesentlichen Grund dieser Erscheinung in der tief gesunknen Beschaffenheit des geistlichen Standes sahen. Was Schleiermacher 1802 aus Stolpe von seinen Eindrücken auf einer Versammlung von Geistlichen der Diözese schrieb:

> Das hat mir einmal wehmütige Empfindungen gemacht! Ach, wenn man so unter fünfunddreißig Geistlichen ist — ich habe mich nicht geschämt, einer zu sein, aber von ganzem Herzen habe ich mich hineingesehnt und hineingedacht in die hoffentlich nicht mehr ferne Zeit, wo das nicht mehr so wird sein können. Erleben werde ich sie nicht, aber könnte ich irgend Etwas beitragen, sie herbeizuführen! Von den offenbar Infamen will ich gar nicht reden, auch wollte ich mir gerne gefallen lassen, daß einige dergleichen unter einer solchen Anzahl wären ... — aber die allgemeine Herabwürdigung, die gänzliche Verschlossenheit für alles Höhere, die ganz niedere sinnliche Denkungsart — sehen Sie, ich war gewiß der Einzige, der in seinem Herzen geseufzt hat; gewiß, denn ich habe so viel angeklopft und versucht, daß ich sicher den Zweiten gefunden hätte —

das klingt aus vielen amtlichen und privaten Aeußerungen jener Zeit wieder. Theologen, wie die Räte des Oberkonsistoriums, Männer wie Teller, Hecker, Sack, Delbrück, später Hanstein, Ribbeck und Laien wie Scheffner, Süvern, Nicolovius sind in dieser Klage einig. An diesem Punkte setzten denn auch die Reformbestrebungen ein, die nach dem Zusammenbruch des alten Staates auch auf kirchlichem Gebiete ihr Haupt erhoben. Es ging das allgemeine Verlangen auf eine Erneuerung des geistlichen Standes. Am 20. Oktober 1808 reichten die Oberkonsistorialräte Hecker, Ribbeck, Nolte und Hanstein kraft „des Rechtes, das bei der vorseienden Regeneration der innern Staats- und Landesordnungen jeder Freund des Guten und Rechten habe,“ dem Könige ausführliche Vorschläge zur Hebung des Religions- und Erziehungswesens ein. Der erste Teil handelt ausschließlich von den Dienern der Religion und den ihnen anhaftenden Mängeln und fordert tiefgreifende Umwandlung der bisher üblichen Vor- und Ausbildung der Kandidaten, für die Pfarrer im Amte aber straffere Aufsicht durch die Superintendenten und Wiederherstellung der Synodalkonvente zur gemeinsamen religiösen Ermunterung zu Amtsweisheit und Pflichttreue und zur Förderung des theologischen und pastoralen Studiums. Der König urteilte über diese gut gemeinte Eingabe mit Recht, daß die vorgetragnen Gesichtspunkte zu kleinlich seien, trug aber dem Staatsminister Freiherrn von Schrötter, unter dessen Leitung damals noch das Departement für die geistlichen-, Schul- und Universitätsangelegenheiten stand, auf, ihm ein Gutachten über die Vorschläge der Oberkonsistorialräte zu erstatten, und wiederholte diese Aufforderung wenig Tage darauf bei einer andern Gelegenheit, dabei schon darauf hindeutend, daß ihm wichtiger als alles Andre die Reform des Kultus in der evangelischen Kirche scheine. Ueber die Entwicklung der liturgischen Reform, deren Notwendigkeit übrigens auch schon seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts wiederholt betont worden war, schweige ich hier. Dagegen darf ich nicht übergehen, was der treffliche Süvern über die genannten Vorschläge gutachtlich äußerte. Er verschärfte die Anklagen gegen die Prediger noch um ein Erhebliches, tadelte, daß die Vorschläge auf lauter Aeußerlichkeiten hinaus liefen, zeigte dann, wie den Uebelständen nur durch eine bessere allgemeine Erziehung der Geistlichen abgeholfen werden könne, und hob unter den einzelnen von den Eingebern empfohlenen Maßregeln als die sinnvollste für diesen Zweck die der Wiedereinführung der Synodalkonvente hervor. Wie dann gerade dies Mittel mehr und mehr als das zur Hebung des geistlichen Standes dienlichste erkannt wurde, zeigt eine Vorstellung der geistlichen und Schuldeputation der Königlichen Regierung zu Breslau vom 22. Juni 1811, die auf Grund sehr schlechter Erfahrungen, die sie an den Predigern ihres Bezirks gemacht hatte, gleichfalls dringend eine neue Synodalordnung empfahl und auf Ersuchen des Ministers eine solche in 120 Paragraphen auch ausarbeitete. Dieser Entwurf ging im Januar 1812 den Regierungen zur Begutachtung zu, und auf Grund der eingegangnen Berichte erhielt Schleiermacher, damals Mitglied des Ministeriums, am 29. Juli 1812 von Nicolovius den Auftrag, sich dazu zu äußern. Er hat sich dieses Auftrages so entledigt, daß er am 2. Januar 1813 den vollständigen Entwurf einer Synodalordnung zusammen mit dem eines erklärenden Begleitschreibens an die geistlichen und Schuldeputationen Nicolovius überreichte.

Es ist dabei nicht auf das abgesehen, was wir heute unter einer Synodalordnung verstehn, sondern nur auf eine neue, lebensvolle Organisation des geistlichen Standes zur wissenschaftlichen, praktisch-pädagogischen und sittlichen Hebung der Geistlichen. Daß Schleiermacher sich bei seinem Entwurf allein von diesem, ihm durch die bisherige Entwicklung der Sache wie durch seine eignen Erfahrungen*) nahegelegten Motiv leiten ließ, zeigt ebensowohl die Einleitung des Entwurfs selbst, wie des Begleitschreibens. Dort heißt es:

> In Erwägung, daß die protestantische Geistlichkeit des preußischen Staates den großen Zweck ihres Berufes, nämlich den kirchlichen Verein in Kraft und Würden zu erhalten und mittelst ihrer Amtsführung in

*) Davon berichten außer dem oben zitirten Briefe auch seine 1804 erschienenen „Zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens in Beziehung auf den preußischen Staat,“ worin er mit großer Wärme die Reform des geistlichen Standes fordert.

demselben die wahre christliche Frömmigkeit fortzupflanzen und zu verbreiten, nicht so vollkommen, als zu wünschen wäre, erreicht, vielmehr über Gleichgiltigkeit gegen die kirchlichen Anstalten und Verfall des wahren Christentums fortwährend und nicht mit Unrecht geklagt wird, auch nicht zu leugnen steht, daß der Grund hiervon zum Teil in Mangel an wahrem Eifer der Geistlichen und an Uebereinstimmung und Zusammenwirken derselben in ihrer Amtsführung muß gesucht werden: so hat, um die Geistlichen unter sich und mit den vorgesetzten Behörden in eine mehr unmittelbare Beziehung zu bringen, um den wohlgesinntesten und einsichtsvollsten unter ihnen einen größeren Einfluß zu verschaffen und die zerstreuten Kräfte für jenen großen Zweck mehr zu sammeln, das unterzeichnete Departement beschlossen, die protestantische Geistlichkeit in allen Provinzen, wo dies bisher noch nicht der Fall gewesen, bezirksweise in Synoden zu vereinigen, wo aber Synodalverbindungen schon bestehen, selbige gleichförmig mit den neu zu errichtenden umzubilden.

Und in dem Begleitschreiben:

Die Hauptabsicht dabei geht dahin, den einsichtsvollen und für ihren Beruf eifrigen Geistlichen einen größern Einfluß zu verschaffen, sowohl auf die Haltung der übrigen als auf die Bildung der Kandidaten, und sie als eine konsultative Behörde für die Verbesserung des ganzen Kirchenwesens zweckmäßiger zu nützen.

Diese Zwecke sucht der Entwurf in vierundsiebzig Paragraphen zu erreichen. Die ersten Paragraphen weisen den in jedem evangelisch-lutherischen Superintendenturbezirk zu bildenden, die Geistlichen beider Konfessionen umfassenden und von dem Superintendenten als Präses in Verbindung mit einem gewählten Ausschuß geleiteten Synoden folgende Geschäfte zu:

1. Beratschlagungen über die in das Kirchenwesen einschlagenden Fragen, die die geistlichen und Schuldeputationen ihnen vorlegen werden, um ihr Gutachten darüber zu vernehmen; 2. Beratschlagungen über ähnliche Gegenstände, die ein Synodale zur Diskussion bringen will, und worüber dann der Synode unbenommen ist, ihre Wünsche der Behörde vorzutragen; 3. die Zensur, die die Synode über ihre einzelnen Mitglieder, sowie 4. die Aufsicht, die sie über die Kandidaten ihres Bezirks auszuüben hat; 5. die Sorge für den Fortschritt des Elementarschulwesens in dem Bezirk.

In dieser Geschäftsaufzählung fehlt die wissenschaftliche Beschäftigung. Denn, führt das Begleitschreiben aus:

Wissenschaftliche Beschäftigungen müssen lahm werden, wenn man sie von oben befiehlt.

Infolgedessen wird es den Synoden nur überlassen und empfohlen, derartige Bestrebungen in ihren Arbeitskreis hineinzuziehen.

Die Zensur über die Geistlichen und pro ministerio geprüften Kandidaten besteht in der Untersuchung und Prüfung aller solcher von irgendwoher eingehenden Vorwürfe, die sich auf den Lebenswandel der Geistlichen beziehen und eine mehr sittliche Beurteilung verlangen. Ueber brüderliche Vorhaltung und zeitweilige Ausschließung von der Synode hinausgehende Strafen kann die Synode nur bei der geistlichen Deputation beantragen.

Außerordentlich weitgehend sind die Rechte und Pflichten der Synode in Bezug auf die Kandidaten. Schon daß die Gesuche um Zulassung zur Prüfung pro lic. und pro min.*) ausschließlich durch den Synodalausschuß gehen, der das Recht hat, die Weitergabe des Gesuches zu verweigern, zeigt die straffe Disziplin, die Schleiermacher für nötig hielt. Außerdem hat die Synode den Kandidaten gegenüber eine nicht unbedeutende Strafgewalt. Diese Gewalt erstreckt sich sowohl auf den Wandel wie auf die wissenschaftliche Tüchtigkeit. Der Kandidat ist verpflichtet, jährlich mindestens viermal zu predigen, eine Studienrelation und zwei theologische Abhandlungen zu liefern. Mit besonderm Nachdruck wird darauf hingewiesen, daß alle diese Pflichten den anderweitigen, auf Privatverhältnissen beruhenden Geschäften unbedingt vorgehn.

Die Bestimmungen über die Teilnahme der Synode am Elementarschulwesen durch gewählte Schulrevisoren, sowie über die Geschäftsordnung bei den Verhandlungen dürfen übergangen werden. —

Das Schicksal des Entwurfs war kein günstiges. Nicolovius ließ zuerst den auf das Elementarschulwesen bezüglichen Teil durch Süvern begutachten, der seine Bedenken gegen mögliche Kollisionen zwischen den von der Synode gewählten Schulinspektoren und den ordentlichen Inspektoren nicht verhehlte. Darauf ging der Entwurf am 17. Februar an die geistlichen Räte des Departements, Sack, Ribbeck und Hanstein. Bei Sack

*) Zur ersten und zweiten Kandidatenprüfung. D. H.

blieb er bis zum 6. April 1813 liegen. Dann sandte er ihn zu „einem Zeitpunkt, in dem der Geist und das Gemüt von den öffentlichen Angelegenheiten so mächtig angezogen werden,“*) an Hanstein. Und dort hat er bis zum 26. Juli 1817 geruht, ohne weiter erörtert zu werden. Seitdem schläft er bei den Akten. 1814 war Schleiermacher bekanntlich aus dem Ministerium geschieden.

Die weitere Entwicklung der von Schleiermacher geplanten Synoden vollzog sich unter einem ganz andern Gesichtspunkt. Die Synoden, die im Jahre 1814 die zweiundzwanzig Superintendenten der Kurmark forderten, und deren Einrichtung dann von der fälschlich so benannten liturgischen Kommission, zu der Schleiermacher nicht hinzugezogen war, befürwortet wurde, sollten nicht sowohl der Hebung und Erziehung des geistlichen Standes, als der Macht und Autorität der Hierarchie dienen.

Zum Schluß nur einige Gesichtspunkte zur Beurteilung von Schleiermachers Entwurf. Von den Vorschlägen, die seiner Arbeit vorhergegangen waren, unterscheidet er sich grundsätzlich in einem Punkte: es ist darin keine Tendenz gegen die Aufklärung zu finden. Die geistlichen Räte des Oberkonsistoriums hatten Verbote und Maßregeln dagegen gewünscht und zu dem Zweck eine Verschärfung der Disziplin gefordert. Aber Süvern hatte in seinem oben erwähnten Berichte hervorgehoben:

Wenn ein Gebot gegen Atheismus, Polytheismus und Pantheismus auf den Kanzeln nötig ist, so ist es ebenso nötig gegen die gänzliche Nullität, die sie zum großen Teile beherrscht.

In dieser Richtung sind Schleiermachers Maßregeln gedacht. Er will dem geistlichen Stande zu einem Bewußtsein von dem Reichtum und der Größe seines Berufs verhelfen, er wünscht die denkbar entschiedenste Strenge auf dem Gebiet des sittlichen Wandels und der amtlichen Ehrenhaftigkeit, er sucht die Kandidaten mit aller Gewalt bei den wissenschaftlichen Interessen festzuhalten, aber er ist weit davon entfernt, die Synoden zu einem Kampfmittel gegen die aufklärerischen Ueberzeugungen eines großen Teils der damaligen Geistlichkeit zu machen. Sodann ist bemerkenswert der Versuch, die Geistlichen unter sich brüderlich zu organisiren. Die Synode ist analog einem Ehrengericht gedacht. Die Disziplin wird nicht von einer vorgesetzten staatlichen Behörde geübt, sondern von Amtsgenossen, die die eigentümlichen Bedingungen und Anforderungen des Pfarramts kennen und deshalb gewiß in vielen Fällen besser imstande sind, die Tragweite einer Verfehlung abzuschätzen, als die Juristen in den geistlichen Deputationen oder Konsistorien. Es ist zu beklagen, daß dieser Ansatz einer auf dem Gedanken der brüderlichen Verpflichtung gegen einander aufgebauten seelsorgerlichen Organisation niemals weiter verfolgt worden ist. Drittens verdient Hervorhebung, daß Schleiermacher für seine Synoden den Unterschied zwischen lutherischer und reformirter Konfession als belanglos beiseite setzte. Und endlich ist es charakteristisch für den raschen und drängenden Geist Schleiermachers, daß er, obwohl ihm ein formeller Auftrag dazu nicht geworden war, seine Gedanken über die Heranbildung eines tüchtigern Geistes unter den Geistlichen sofort in einem bis ins Kleinste bedachten Entwurf auszuprägen imstande war. Es zeugt dies wie für die Vielseitigkeit seines Geistes, so auch dafür, daß er seit jenen Stolper Erfahrungen nicht aufgehört hatte, ernstlich über die Sache nachzudenken. Es zeugt davon, wie fest und sicher der Jünger der Romantik, der spekulative Philosoph, der wissenschaftliche Theolog auf dem Boden seiner Kirche stand, und wie warm er für ihre Nöte und Bedürfnisse empfand.

Erich Foerster

Widmung

Diese Nummer ist dem Andenken an den Beginn einer nunmehr fünfundzwanzigjährigen akademischen Lehrthätigkeit Adolf Harnacks gewidmet. Es ist dem Herausgeber und gleichgestimmten Mitarbeitern unmöglich, an diesem Termin vorüberzugehn, und ohne damit viel Aufhebens machen zu wollen, haben sie sich vereinigt, im Gedenken an den

*) Am 27. März war Yorks Korps in Berlin eingesegnet worden. Am 2. April war das Ringen um Lüneburg; am 5. April das Treffen bei Möckern.

Meister und Freund diese Nummer zu füllen. Die Leser der Christlichen Welt werden sich das gern gefallen lassen, selbst wenn der Inhalt unsrer Beiträge ihnen nicht an das heranzureichen dünkt, was sie bei solcher Gelegenheit begehren können und was des Anlasses würdig wäre. Hat doch Professor D. Harnack in Berlin gerade um die Christliche Welt seine besondern Verdienste. Er gehört zu den Mitarbeitern, die mit am meisten zu ihrer Schätzung beigetragen haben, und die nur an dem Fehler leiden, daß wir sie nicht ausschließlich besitzen.

Das schwarze Bret der Universität Leipzig brachte zum ersten Mal für das Wintersemester 1874/75 eine Ankündigung Adolf Harnacks. Die Vorlesungen, zu denen er die Studirenden einlud, waren: Einleitung in das Neue Testament, Montag, Dienstag, Donnerstag und Freitag Vormittag von 11 bis 12 Uhr privatim, über die gnostischen Systeme Mittwoch Nachmittag 6 bis 7 publice, und Kirchenhistorische Gesellschaft, eines Abends in der Woche zweistündig, privatissime. Dies ist der Anfang einer überaus einflußreichen und, wills Gott, lange noch nicht abgeschlossenen akademischen Wirksamkeit gewesen. Harnack wurde 1876 außerordentlicher Professor in Leipzig, folgte 1879 einem Rufe als ordentlicher Professor nach Gießen, siedelte 1886 nach Marburg und 1888 nach Berlin über.

Als Harnack in Leipzig sich habilitirte, war er vierundzwanzig Jahre alt. Seinen philosophischen Doktor hatte er 1873 gemacht mit einer Arbeit „Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus." In der theologischen Fakultät habilitirte er sich mit der Untersuchung De Apellis gnosi monarchica. Seine Disputation fand am 9. Juli 1874 statt. Er verteidigte unter andern die These: Vita Jesu scribi nequit — „eine Biographie Jesu kann nicht geschrieben werden." Geboren ist er am 7. Mai 1851 in Dorpat als Sohn des dortigen Professors der praktischen Theologie Theodosius Harnack. In Dorpat hat er auch studirt; der Kirchenhistoriker Moritz von Engelhardt ist dort vor andern sein Lehrer gewesen.

Es liegt uns fern, hier Harnacks wissenschaftliche Bedeutung einschätzen zu wollen. Uns geht näher an, daß er mit seiner wissenschaftlichen Arbeit und durch sein persönliches Eintreten sowohl innerhalb der Kirche als auch auf weitere Kreise eine lebhaft empfundene Wirkung ausgeübt hat. Nicht daß er Schule gebildet oder Partei geführt hätte; seine wissenschaftliche Produktion hat die verschiedensten Geister befruchtet, und seine entschieden kirchliche Art hat an den verschiedensten Fragen und Unternehmungen je und je den persönlichsten Anteil genommen. Mit einer Treue, wie sie nur wenige Gelehrte derartigen Institutionen widmen, hat er sich ohne Unterbrechung dem Evangelisch-sozialen Kongreß hingegeben und ist unsern Eisenachern Zusammenkünften ein regelmäßiger unentbehrlicher Berater gewesen.

So viel darf ich wohl sagen, ohne das Maß der Bescheidung zu überschreiten, die gerade der dankbare Schüler und Freund bei solcher Gelegenheit üben soll. Leicht wäre es gewesen, den Strauß der heute dargebotnen Jubiläumsgrüße zu verdoppeln und zu vervierfachen. Die Größe der Nummer setzte die Grenze. Und noch hat ein Beitrag von unserm Freund Pfarrer Lic. Eck in Offenbach draußen bleiben müssen: er folgt in nächster Nummer. D H

Verantwortlicher Herausgeber: Pfarrer D. Rade in Marburg i. H.

Anzeigen

Anzeigegebühr:
Für die viergespaltene Zeile 25 Pf. Familienanzeigen, Stellengesuche u. dergl. 20 Pf.

Freunde der Christlichen Welt

Frankfurt a. M. Montag, 6. November, nachm. 4—6, Rosenau: 1. Aus der kirchlichen Gegenwart. 2. Eisenach.

Hamburg. Freitag, 20. Oktober, abends 8. Mosers Hotel, Rathausmarkt. Vortrag von Baumgarten.

Kirchlich-Theologische Konferenz für die Provinz Brandenburg

Berlin. Der erste monatliche Diskussionsabend der Kirchlich-Theologischen Konferenz findet am Montag, den 30. Oktober, 8 Uhr im Heidelberger (Eingang Dorotheenstraße) statt. Privatdozent Lic. Wobbermin spricht über „Religion und Theologie im Verhältnis zur modernen Wissenschaft." Redakteur Schindowski berichtet über die Zusammenkunft in Eisenach. Alle „Freunde der Christlichen Welt" sind herzlich geladen.

Die erste öffentliche Versammlung Mittwoch, den 15. November, vorm. 9 Uhr im Architektenhause. Programm siehe Nr. 41 u. 43.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften
aus dem
Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.
8.

4) **Bernoulli, C. A.,** Das Konzil von Nicäa. M. —.80.
3) **Bertholet, A.,** Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. M. —.80.
16) **Bertholet, A.,** Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. **1899.** M. —.80.
1) **Duhm, B.,** Das Geheimnis in der Religion. M. —.60.
6) **Duhm, B.,** Die Entstehung des Alten Testaments. M. —.60.
9) **Fries, S. A.,** Moderne Darstellungen d. Geschichte Israels. M. —.60.
2) **Krüger, G.,** Die Entstehung des Neuen Testaments. M. —.60.
5) **Löhr, M.,** Der Missionsgedanke im Alten Testament. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. M. —.80.
12) **Martensen Larsen, H.,** Jesus und die Religionsgeschichte. M. —.60.
8) **Meyer, A.,** Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. M. 1.20.
13) **Michelet, S.,** Israels Propheten als Träger d. Offenbarung. M. —.60.
11) **Sabatier, A.,** Die Religion und die moderne Kultur. M. —.80.
7) **Saussaye, P. D., Chantepie de la,** Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. M. —.60.
10) **Soederblom, N.,** Die Religion u. die soziale Entwickelung. M. 1.60.
17) **Weinel, H.,** Paulus als kirchlicher Organisator. **1899.** M. —.75.
14) **Wernle, P.,** Paulus als Heidenmissionar. **1899.** M. —.75.
15) **Wildeboer, G.,** Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. **1899.** M. —.80.

Was willst Du werden?
Ratgeber bei der Berufswahl.
Der Offizier.
Preis 50 Pfg.
Verl. von **Paul Beyer in Leipzig.**

Gebr. Stoffregen, Hannover
im evangelischen Vereinshause
empfehlen alle Arten
Paramente u. Kirchengeräte
Kirchenkronleuchter,
Wachslichter, Hostien, ferner:
Talare, Baretts und Bäffchen
Ill. Kataloge. Billigste Preise.
Reelle Bedienung.

Honig garantiert chemisch rein, empfehle in 10-Pfd.-Posteimern **franko** gegen M. 6,—
Nachnahme oder Voreinsendung.
Zahllose Empfehlungen!
H. Gieseking, Bremen 405-D. W.

Kunst-Anstalt für Kirchenschmuck

von **Dr. C. Ernst,** Berlin W., Kronenstr. 24.
Sämtliche Kirchengeräte (Abendmahls- und Taufgeräte, Altarleuchter und Kruzifixe, Taufsteine, Kirchenfenster, Altargemälde etc.), **Paramente** (Altar- und Kanzelbekleidungen, Bahrtücher, Kirchenteppiche etc.) stilvoll und gediegen zu mässigen Preisen. **Hostien** das Tausend Mk. 1.50. — **Ornate.**
Reichhaltiges Musterlager zur gefälligen Besichtigung.
Musterblätter und Preisverzeichnisse kostenlos.

J. T. RONNEFELDT THEE FRANKFURT a. M.
Beliebteste Sorten:
F. Familien-Thee . M. 2.50
F. Congo . . . . „ 3—
F. F. Familien-Thee „ 3.50
F. F. Souchong . . „ 4—
Postsdg. v. M. 10 — an „Franco"
Ronnefeldt, Frankfurt a/M. Zeil 33.

Lebensversicherungs- & Ersparnis-Bank
in Stuttgart.
Alle Ueberschüsse den Versicherten.

Versicherungs-Bestand	Bankvermögen	darunter Extra-Reserven
547 Millionen Mark	159 Millionen Mark	25 Millionen Mark.

Den sich versichernden Herren Geistlichen werden besondere Vergünstigungen gewährt.

Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau.

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Seneca-Album. Weltfrohes und Weltfreies aus Senecas philosoph. Schriften.

Nebst einem Anhang: Seneca und das Christentum. Von **B. A. Betzinger.** 12°. (X u. 224 S.) M. 3; geb. in Lwd. M. 4.

Herr Universitäts-Professor Dr. Paul Schanz in Tübingen schreibt zu diesem Buche: „Recht gern gebe ich dem schönen Seneca-Album eine freundliche Empfehlung mit auf den Weg und wünsche ihm bei vielen wißbegierigen und erbauungsbedürftigen Lesern eine wohlwollende Aufnahme. Wiederholte Lektüre der Werke Senecas erweckte in mir längst den Wunsch nach einer guten Sammlung der zahlreichen Sprüche praktischer Lebensweisheit, welche von jeher den Gedanken an eine Verwandtschaft mit dem Christentum nahegelegt haben. Es freut mich, aussprechen zu können, daß dieser Wunsch in ungeahnter Weise erfüllt worden ist. Wie schon die Inhaltsübersicht zeigt, ist der reiche Stoff gut nach Materien verteilt. Die Uebersetzung ist wohl gelungen und mit Geschick dem sententiösen Inhalt angepaßt. In den Anmerkungen ist eine mit Recht beschränkte, aber doch glückliche Auswahl aus der Litteratur beigefügt. Besonders dankbar wird man für die Parallelstellen aus der Heiligen Schrift sein. Ein Anhang giebt noch Aufschluß über Senecas Leben und Schriften. Da neuerdings auch redlich strebende Geister, welche sich nicht in allweg zum Glaubensstandpunkt des Christentums erheben können, sich an der kräftigen Kost der stoischen Moral laben, so wird dieses Album weitern Kreisen willkommen sein. Es soll nicht einer fortlaufenden Lektüre dienen, sondern will eine Blütenlese sein, aus welcher man oft und gern einzelne Blumen pflückt."

Von demselben Verfasser ist früher erschienen:

Dante-Album: Di Mondo in Mondo. Florilegio Dantesco colla traduzione tedesca di contro. — **Von Welt zu Welt.** Ein Dante-Album mit deutscher Uebersetzung. Quer-12°. (X u. 308 S.) M. 3; geb. in Leinwand M. 4.

Allerh. Auszeichnungen: Orden, Staatsmedaillen etc.

EMMER

Pianinos 450 Mk. an, Flügel 10jähr. Gar. Harmoniums 95 Mark an.

Abz. gest. Bar: Rabatt und Freisend.

Fabrik W. Emmer, Berlin, Seydelstrasse 20.

Die Herren Pastoren und Lehrer haben Ausnahmepreise.

Huck's Hyacinthen- prächtig bunter Hyacinthen-Catalog an jeden Hyacinth.-Interessenten gratis u. franco!

Gleichzeitig empf. für Töpfe: 10 Hyac. allererster Qual. i. 10 Prachtsort. zu 3 Mk., 25 St. i. 25 Prachtsort. 9 Mk. Hyac. für Gläser: 10 St. i. 10 d. schönst. Sort. 4 Mk., 20 St. i. 20 Sort. 9 Mk. (Feine Salon-Hyacinth.-Gläser 10 St. 5 Mk. incl. Porto u. Emballage.)

Ferner: Hyacinthen ohne Namen, nur Prima Qual., 10 St. i. 6 Farben Mk. 2,— f. Töpfe, f. Gläser Mk. 2.50. Kultur-Anleitung gratis.

Hyac. jetzt pflanzen! **Friedr. Huck, Erfurt 171** Telegr.-Adr. wie oben!

Neuster Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Amtskalender für evang. Geistliche auf das Jahr **1900.** Herausgeg. von Pfr. J. Schneider. I. Teil: Schreibkalender. 27. Jahrg. Geb. m. Bleistift 1,20 M.

Barth, F., Prof. Lic. theol., **Die Hauptprobleme d. Lebens Jesu.** Eine geschichtliche Untersuchung. 4 M., geb. 4,80 M.

Beck, Prof. D. J. T., **Gedanken aus und nach der Schrift** für christliches Leben und geistliches Amt. 4., verm. Aufl. Herausg. von J. Lindenmeyer. 2,70 M., geb. 3,40 M.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie. Hersg. v. D. Schlatter u. D. H. Cremer. 3. Jahrg. 1899. (Kpl. 10 M.)

4. Heft: **Schlatter,** Prof. D. A., **Jochanan Ben Zakkai,** der Zeitgenosse der Apostel. — **Lütgert,** Prof. Lic. theol. W., **Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit** in ihrem Zusammenhang. 2 M.

5. Heft: **Steude,** Lic. th. E. G., **Der Beweis für die Wahrheit des Christentums.** Ein Beitrag zur Apologetik. 2,40 M.

Cremer, Prof. D. H. in Greifswald, **Die paulinische Rechtfertigungslehre** im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. 6,75 M., geb. 7,50 M.

Keferstein, P. S., **Christus der Mittelpunkt aller Eschatologie.** Vortrag auf der luth. Konf. in Bielefeld. 50 Pf.

Luther, D. M., **25 Psalmen** dem Veit Dietrich ausgelegt 1530 auf der Feste Koburg. Mit Anmerk. herausg. von Dr. E. Böhl, o.ö. Prof. in Wien. 2,40 M., geb. 3 M.

Möller, cand. min. Wilh., **Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese** v. einem früheren Anhänger. Mit Begleitwort von Prof. D. C. von Orelli. 2 M., geb. 2,50 M.

Schreiber, Miss.-Insp. Dr., **Eine Missionsreise** in d. fernen Osten. Mit 44 Bildern und 1 Karte. 1,20 M., geb. 2 M.

Stellhorn, Prof. D. F. W., **Die Pastoralbriefe Pauli** übersetzt und erklärt. II. Der zweite Brief an Timotheum und der Brief an Titum. Anhang: Der Brief an Philemon. 2,40 M., geb. 3 M.

Stosch, P. G., **Gottes u. Marien Sohn.** Geistliche Bilder nach dem Evangelium St. Johannis. 3 M., geb. 3,60 M.

VERLAG VON REUTHER & REICHARD IN BERLIN.

Soeben erschienen:

LEHRBUCH DER LITURGIK

VON

D. G. RIETSCHEL,

ord. Professor, erstem Universitätsprediger und Direktor des Prediger-kollegiums zu St. Pauli in Leipzig.

ERSTER BAND:

DIE LEHRE VOM GEMEINDEGOTTESDIENST.

Gr. 8°. XII, 609 Seiten. Mk. 11.—, geb. Mk. 12.50.

[Aus dem Vorwort.] Der vorliegende erste Band des Lehrbuch der Liturgik bildet ein in sich abgeschlossenes, selbständiges Ganzes. Er will den umfassenden Stoff der Liturgik im eigentlichen Sinne des Worts, d. h. die Lehre vom Gemeindegottesdienst (mit Ausschluss der Kunstlehre von der Predigt, die in der Homiletik zur Darstellung kommt), prinzipiell (1. Abschn.) und geschichtlich (2. Abschn.) zur Darstellung bringen und sodann auf Grund dieses zweifachen Ertrags sowohl kritisch als ordnend die Aufgaben der Gegenwart klarlegen (3. Abschn.). Es soll damit Studenten, Kandidaten und vor allem den praktischen Geistlichen der bisherige Ertrag der liturgischen Wissenschaft in vollständigem Ueberblick geboten werden, soweit dies der ausgedehnte Stoff möglich macht etc. etc.

Fichtes Atheismusstreit

und

die Kantische Philosophie.

Eine Säkularbetrachtung

von

Dr. Heinrich Rickert,

ord. Professor der Philosophie an der Universität Freiburg i. B.

Gr. 8°. IV, 30 Seiten. Mk. 0,80.

Da die systematischen Erörterungen der Gegenwart vielfach mit der Interpretation der Kantischen Philosophie in Verbindung gebracht werden, so sollte heute auch Fichtes Meinung gehört werden, und vielleicht bietet das Jubiläum des Atheismusstreites keine ganz ungeeignete Gelegenheit, um an diese besonders mit Rücksicht auf die Probleme der Religionsphilosophie wieder einmal zu erinnern.

Herausgeber Fr. Naumann

national-

Die Hilfe

-sozial!

Postbezug: viertelj. 1,50 M.

Weihnachtsspiel.

Zur Aufführung in der Weihnachtszeit d. Erwachsene u. Kinder geeignet: „Knecht Ruprechts Weihnachtsmärchen": 1. Dornröschen (25 Pf.), 2. Aschenbrödel (50 Pf.), 3. Schneewittchen (50 Pf.) von **Dr. Lehmann, Pfarrer in Freiberg** (Sachsen). Besonders geeignet für christliche Vereine, Schulen u. s. w. Gegen Einsendung des Betrages vom Verfasser zu beziehen (1—3 = 1,20 Mk. portofrei).

Bei angemessener freier Behandlung

Alkohol-Entziehungskur

Rittergut Niendorf am Schallsee b. Ratzeburg i. Lbg.

Prospect frei.

Verlag der Christlichen Welt (Martin Rade) in Marburg i. H. — Druck von Carl Marquart in Leipzig

Hierzu eine litterarische Beilage von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, betr. Textbibel des Alten und Neuen Testaments